PA-I-280

C. RANZOLI

L'IDEALISMO E LA FILOSOFIA

FRATELLI BOCCA - EDITORI

90587./280-

Firma dell' autore

C. Rangli

47588 1/280-

— Stab. Unione Tipo-Litografica Bresciana - Via XX Settembre, 14. —

INTRODUZIONE

Che cos' è la filosofia?

Chi voglia perder tempo per non saperlo, legga in qualsiasi dizionario filosofico, o enciclopedia, o manuale scolastico le mille definizioni proposte. A chi preme raggiungere sicuramente lo scopo, con risparmio di tempo e di fatica, è da consigliarsi in quella vece di scorrere qualche libro moderno di filosofia idealistica, poniamo il Bruno di Schelling, la Logica di Hegel, l' opera fondamentale di Schopenhauer. Tosto o tardi gli verrà fatto d' imbattersi in questa sentenza: che ogni filosofia è necessariamente idealistica, e che soltanto l' idealismo è filosofia; intendendosi per idealismo, o spiritualismo, ogni dottrina secondo la quale la realtà, nella sua intima essenza, è di natura ideale, o spirituale; di guisa che il mondo esterno, il mondo delle cose sensibili distribuite nello spazio e sussistenti nel tempo, quella natura materiale che per i laici, per i non iniziati,

è la realtà positiva e concreta, si risolve in una partecipazione, in una copia, in un momento, in una proiezione, in una creazione dello spirito, unica vera realtà.

Il senso di smarrimento che coglie ogni profano quando, la prima volta, si trova di fronte ad una così fatta affermazione, è analogo al brivido di freddo che ci investe allorchè ci tuffiamo di colpo nell'acqua gelata. Pare che il mondo crolli intorno a noi e la terra venga a mancarci sotto i piedi. Ma è duopo farsi cuore e resistere alla prima impressione. Dal dì che uno scolastico si rifiutò di entrare nell'acqua avanti d'aver appreso a nuotare, non è chi non riconosca che la via migliore, e più spiccia, per impadronirsi di un argomento, per acquistare un'abilità, consiste nel piantarsi audacemente nel centro stesso delle cose, nell'affrontare con animo saldo il nodo delle più aspre difficoltà, sopportando con santa rassegnazione qualche minuscolo inconveniente – una bevuta o un dirizzone – legato in modo inevitabile al metodo.

Ma se con tale chiave si penetra nel sacro tempio della filosofia, non ne segue che essa sia sempre maneggiata a dovere. Anzi, abbiamo qui l'esempio insigne d'un ottimo stromento malamente adoperato. L'argomentazione si presenta d'ordinario in questa forma: ogni sistema filosofico, quale che

sia la visione del reale cui mette capo e la strada onde vi perviene, è, nel suo carattere essenziale, idealismo, atteso che gli elementi di cui è costruito sono pur sempre idee; l'uomo, per fare che faccia, per materialista o naturalista che tenga di essere, per atomi o per forze che si pensi di maneggiare, non può mai uscir fuori di sè stesso, non può mai valersi d'altro che dei propri concetti, dei propri pensieri, delle proprie idee; dunque anche il più rude materialismo, anche il più piatto naturalismo sono all' ultimo una forma d' idealismo – un idealismo che s' ignora. (1). Orbene, un tal modo di ragionare, conducendo logicamente alla conclusione che non pure la filosofia, ma ogni prodotto dell' attività umana, arte, scienza, moralità, religione, è idealismo, viene a distruggere le basi e la ragion d' essere dello stesso idealismo; perchè se tutto è idealismo nulla è idealismo, a quel modo che se tutto è bene senza male o tutto è luce senza tenebra, nulla è bene e nulla è luce. Non solo: ma forzerebbe altresì ad ammettere che ogni sistema filosofico è empirismo, perchè, consciamente o non, è sempre fondato sopra elementi dell' esperienza;

---

(1) Cfr. Schelling, *Bruno, o del principio divino e naturale delle cose*, trad. franc. 1845, pag. 244; Hegel, *Logik*, § 86; Vera, *Introd. à la phil. de Hegel*, 1855, cap. II, § 1; Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, 3ª ed. 1917, pag. 180 seg.; Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. Reclam, vol. II, cap. 1 e 17; Deussen, *Gli elementi della metafisica*, trad. it. 1912, § 77.

ed è volontarismo, perchè costruito per virtù d' una volontà costante ed illuminata, e intellettualismo perchè prodotto dell' intelligenza, e sentimentalismo perchè permeato dal sentimento del vero e dommatismo per la medesima ragione e via su questo andare.

No: l' identità della filosofia e dell' idealismo ha motivi ben più profondi, e riguardano a un medesimo tempo l' essere proprio della filosofia e la natura propria del reale. Conoscerli, questi motivi, vuol dire comprendere che la filosofia, figlia legittima dello spirito, è degna del nome solo allora che risponde alle più nobili aspirazioni dello spirito umano, teoretiche e pratiche, scientifiche e morali ed estetiche e religiose; vuol dire rendersi conto della sua origine ideale, del suo svolgimento storico, del suo cómpito particolare di fianco alle altre creazioni dello spirito, l'arte, la scienza, la religione.

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO.

SOMMARIO: § 1. L'individuo e il tutto. – § 2. La legge di eterogeneità. – § 3. Lo spirito e la natura.

§ 1. – L'universo naturale, quale si presenta alla nostra osservazione, è un'insieme di individui coesistenti nello spazio e successivi nel tempo. Codesti individui non sussistono in sè medesimi, isolati da tutto il resto; il loro vivere e il loro agire è, all'incontro, il pulsare in ciascuno di essi della vita e dell'attività universale, che, a sua volta, è il ritmo complessivo solenne della vita di ciascuno. L'individuo senza il tutto e il tutto senza l'individuo sono due vuote astrazioni. La realtà concreta è sempre unità di universale e di individuale, riflesso di cielo infinito in una goccia di rugiada, eco di moti cosmici nel ritmo cardiaco d'un insetto. L'individualità è dunque, per dirla in linguaggio hegeliano, il vero veicolo della universalità, la sua effettualità; a quel modo che l'universalità è la vera matrice, eternamente attiva, dell'individualità.

Nel pensare comune, invece, l'individuo è assunto come entità a sè e l'universo come la pura collezione d'una moltitudine di individui, aventi ciascuno in sè la ragione del proprio sussistere e del proprio agire. Codesta opinione è rappresentata nella scienza dall'ipotesi atomica, nella filosofia dalla dottrina leibniziana delle monadi.

Il raccostamento del materialismo atomistico allo spiritualismo pluralistico sembrerà, a tutta prima, arbitrario. Ma se si pon mente al risultato cui danno capo così l'una come l'altra dottrina, si vedrà che in entrambe l'esistenza è frantumata in una molteplicità infinita di singole esistenze, realtà assolute, sostanziate in sè stesse, cosicchè l'individuo è dovunque l'universo in nessuna parte. L'isolamento dell'individuo è anzi ben maggiore nel monadismo che nell'atomismo, dacchè se questo riconosce la possibilità di azioni interatomiche, quello risolve l'accadere nella vita interna delle monadi, ciascuna delle quali agisce solo conforme a leggi innate, non avendo buchi, porte o finestre, per usare la nota imagine leibniziana, traverso le quali qualche cosa possa penetrare dall'esterno (le monadi, essendo spirituali, non sono esterne le une alle altre, ma stanno fra loro come i nostri pensieri, distinti ma non spazialmente) e ponendosi quindi come tanti piccoli dèi *parvi dei,* ognuno dei quali rappresenta, con chiarezza maggiore o minore, sè stesso e tutto l'universo. Ciò che dà impronta filosofica, vale a dire unitaria, alla concezione leibniziana dell'universo, è soltanto l'unità qualitativa delle monadi e la loro comune

origine nel pensiero creatore di Dio, che realizza in ciascuna di esse ciascheduno degli infiniti punti di vista dai quali contempla l'universo. Ma in quanto sostanzialmente realizzate, ciascuna monade sta a sè, come in una esposizione fotografica le diverse vedute di un medesimo paesaggio.

§ 2. - La legge dell'individuo è di esistere nel tutto e per il tutto, la legge del tutto di esistere nell'individuo e per l'individuo. Ma codesta relazione non vuol essere intesa in senso quantitativo; cioè a dire nel senso che il tutto sopravviva come tale nell'individuo, e che l'individuo riproduca in sè, passivamente, l'imagine del tutto. Se l'individuo è individuo, se si distingue da tutto il resto, se ha una vita propria e un modo caratteristico di agire, è perchè una legge fondamentale di eterogeneità domina nell'universo, legge che si esprime nell'infinita varietà dell'accadere ed è tutt'uno con la legge d'individuazione. Per virtù di essa l'attività universale, concentrandosi nell'individuo, si atteggia in modo affatto nuovo, acquista un ritmo diverso, una più salda unità, un dinamismo più complesso. Sarebbe assolutamente erroneo concepire il mare come una somma di goccie d'acqua, collocate l'una accanto all'altra; le goccie esistono come individualità solo nell'istante in cui, cadendo dal remo o balzando dall'onda infranta, si realizzano nella forma sferica, si muovono di moto proprio e recano nella superficie curva un riflesso fugace di mare e di cielo; il mare, a sua volta, esiste come individua-

lità a sè, riproducente con leggi proprie, che formano l' oggetto di una scienza distinta, l' attività del tutto.

L' individuo si afferma tanto maggiormente come individuo, quanto più si distingue dal tutto, da cui emerge; e tanto più si distingue dal tutto, quanto più gagliardamente unifica in sè stesso, coordinandoli, gli elementi della realtà che in lui confluiscono, in modo da conferire ad essi un' impronta sempre più spiccata di originalità. Ed è per l' appunto codesto carattere, in grazia del quale l' individuo, nelle sue fasi più alte, può giungere fino a contrapporsi alla natura, è codesto carattere che ha sempre indotto il pensiero volgare, e talora anche il filosofico, ad attribuire all' individuo una realtà a sè ed a concepire i processi ascendenti della realtà come sintesi creative attuantesi per un dinamismo intrinseco, libero da ogni legame coi processi inferiori. Da quanto fin qui abbiamo dimostrato, risulta all' incontro che la serie ascendente delle individualità è dovuta ad una aderenza sempre più intima dei singoli col tutto, da un pulsare sempre più profondo dell' esistenza universale nell' individuo; la cui unità ed identità non è dunque l' unità e l' identità vuota, morta, che esclude la diversità e la molteplicità, bensì l' unità vivente e completa, che abbraccia una molteplicità sempre più vasta, che assorbe e compone un maggior numero di differenze, che racchiude e concilia una maggior ricchezza di contrasti. Un piccolo bruco ha struttura più unitaria e funzioni più complesse e maggiori capacità di movimento rispetto al grand' albero di cui

vive e su cui vive una stagione, come questo rispetto all'aria e al terreno in cui vegeta, come l'uccello rispetto al bruco di cui si ciba, come l'uomo rispetto all'uccello al bruco all'albero; perchè il bruco risente maggiormente della vita universale, ed è aperto ad un numero di stimoli maggiore dell'albero, come questo del terreno, come l'uccello del bruco e l'uomo di tutti insieme.

§ 3. – La tendenza del reale ad individuarsi, a ripiegarsi su sè stesso, concentrandosi in forme sempre più fortemente unitarie, e, ad un medesimo tempo, sempre più largamente rappresentative, raggiunge il suo limite nello spirito. Limite, bene inteso, relativo, perchè nulla v'ha che escluda da sè ogni limite e sia più indefinitamente progressivo dello spirito. Limite nel senso che qui il reale acquista la coscienza di sè stesso, raggiungendo la massima aderenza col tutto e la suprema determinazione individuale, la forma più estesa di rappresentatività e il grado più alto di eterogeneità, l'estrema coordinazione unitaria e la maggior dovizia di contenuto e di contrasti. Esso quindi fa parte della natura ed è sopra la natura; s'afferma come soggettività ed è saturo di oggettività; si nutre di esperienza e trascende l'esperienza; possiede la libertà somma e la somma necessità. Immerso, a così dire, nel seno stesso del reale, gli si contrappone per virtù di codesti suoi caratteri, che si possono esprimere in due parole: unità ed infinità.

La vita dello spirito è dunque immensamente complessa. Il che spiega come rade volte si sappia coglierla nella sua effettiva totalità, e come possano in tal guisa apparire antitetici quei caratteri, che essa compone in una superiore armonia. Molti enigmi disperati della metafisica, molti indirizzi di pensiero in secolare irreducibile contrasto, traggono per l'appunto la loro origine da una visione inadeguata, unilaterale dello spirito. Nel quale a volta a volta si isola il carattere dell'unità, monismo, o quello della molteplicità, pluralismo; il carattere della soggettività, spiritualismo, o quello dell'oggettività, materialismo; il carattere della rappresentatività, realismo, o quello dell'eterogeneità, solipsismo; l'aderenza con la realtà universale, universalismo, o la determinazione individuale, personalismo; la superiorità rispetto ad ogni altra forma dell'accadere, indeterminismo, o l'intima connessione con ogni altra forma dell'accadere, determinismo; il necessario fondamento nell'esperienza, empirismo, o il suo nuovo atteggiamento di fronte all'esperienza, razionalismo.

CAPITOLO SECONDO.

SOMMARIO: § 4. La sensazione. - § 5. La percezione. - § 6. La rappresentazione. - § 7. Il valore degli schemi generali. - § 8. Critica della concezione economica della scienza. - § 9. L'universalità della rappresentazione.

§ 4. - Lo spirito umano, lo spirito di ogni uomo, è un mondo ben più ricco e complesso del mondo naturale. Di modo che la legge d'individuazione si attua pure esso, ma con forme incomparabilmente più complesse. Le forme ascendenti della realtà spirituale, nella sfera conoscitiva, si sogliono denominare sensazione, percezione, rappresentazione, concetto o idea; nella sfera affettiva sentimento, emozione, passione; nella sfera pratica tendenza, desiderio, volizione. Ma le tre sfere - è questa oggimai una verità elementare di psicologia - non costituiscono che un'unica sfera, perchè lo spirito, reale solo come atto, è tutto quanto in ogni suo atto; il quale volta per volta è da noi riferito all'una o all'altra sfera (le antiche facoltà dell'anima), a seconda del suo prevalente carattere teoretico, affettivo o pratico.

L'attività teoretica dello spirito, la sola che qui c'interessi, ha il suo inizio dalla sensazione, propria non soltanto dell'uomo, ma di tutti gli animali. In essa esistono già, comechè in forma embriònaria, quegli attributi della spiritualità, che la fanno irreducibile in via assoluta a qual si sia fenomeno na-

turale e renderanno ognora disperato il tentativo di identificarla coi processi organici. Un centesimo di milionesimo di milligrammo di cloroformio, che niuna bilancia può pesare, una vibrazione eterea, venuta da distanze incommensurabili, determinano nelle nostre fibrille nervose terminali una eccitazione, che trasmessa sotto forma di corrente neurilica ai centri, vi produce una complessa funzione bio-chimica; nella coscienza codesti processi sono, rispettivamente, la sensazione olfattiva e visiva, ciascuna delle quali è un suo atto semplice, nel quale si fondono, componendosi ad unità indivisibile, gli spazi, i processi e le durate. Senza lo stimolo la sensazione non avviene, quindi ogni senzazione è oggettiva e a posteriori; ma lo stimolo è condizione necessaria, non sufficiente della sensazione, la quale è un fatto nuovo, dotato di caratteri propri, che esprimono il ritmo onde s'individualizza spiritualmente l'attività universale: in questo senso ogni sensazione è soggettiva ed a priori.

La più elementare, la più fugace delle sensazioni si rivela dunque come un fatto più grandioso di qualsiasi grandioso fenomeno fisico, tellurico o astronomico. Per essa l'umile bruco supera d'assai il grand'albero secolare su cui vive una stagione, perchè più ricco d'oggettività e di soggettività: d'oggettività in quanto più aperto agli stimoli della vita universale; di soggettività, in quanto a codesti stimoli egli dà il ritmo proprio, caratteristico e nuovo dello stato cosciente. L'uno e l'altro carattere si affermano praticamente nel fatto che il bruco domina l'albero, non l'albero il bruco.

Negare alla sensazione codesti suoi caratteri e tenerla in conto di una mera passività, spoglia di valore conoscitivo – come accade nell'opinione comune e nella psicologia tradizionale – è disconoscere la sua stessa natura. Attribuire cotali caratteri ad una energia specifica degli organi di senso, è confondere l'atto psichico col processo fisiologico: la sensazione è, per sè medesima, una energia specifica e nuova, che si sovrappone, come tale, al dinamismo caratteristico dei nervi di senso. Riferirli all'attività sintetizzatrice di forme a priori dello spirito, è scambiare la sensazione pura con la sensazione contaminata di elementi intellettuali; la sensazione pura, quale si verifica verosimilmente negli esseri inferiori, e solo imperfettamente, per via d'analisi, può isolarsi nei superiori, si pone già per sè come fatto conoscitivo, unità di contenuto e di forma, provvisto del carattere dell'assoluta certezza. La fugace sensazione olfattiva del cloroformio è tanto conoscenza certa, satura di realtà, per me, quanto per il bruco, che pure ne ignora la provenienza, il nome, gli effetti: e ciò stabilisce tra me e l'umile insetto un rapporto di parentela, dal quale l'albero è escluso.

§ 5. – Con la percezione la vita cosciente si eleva ad una forma nuova e più alta d'individualità.

Comunque si voglia intendere e denominare codesto atto, non è dubbio che esso si colloca di fronte alla sensazione come un ritmo nuovo, del quale la sensazione è condizione necessaria e non sufficiente.

La percezione suppone la sensazione; ma nella percezione la sensazione acquista dei caratteri che da sè, isolata, non possiede. E questi caratteri sono, formalmente, quei medesimi che abbiamo riconosciuto in ogni fase superiore del processo universale d'individuazione rispetto alla fase inferiore, vale a dire una maggiore concentrazione unita ad una maggiore espansione, una più ricca e forte coordinazione di elementi congiunta ad una più serrata aderenza col tutto; o, per parlare in linguaggio psicologico, una più intima soggettività congiunta ad una più vasta oggettività.

La coscienza sensitiva è abbandonata come piuma al vento al fluttuare delle singole impressioni, ciascuna delle quali non dà che sè stessa. La percezione, col suo duplice processo di proiezione e d'integrazione, unifica i materiali sparsi e annunzia non il puro fenomeno, ma i nessi invariabili e assoluti che esistono tra i fenomeni, cioè tra le sensazioni. Epperò la percezione è, ad un tempo, più soggettiva e più oggettiva della sensazione, più lontana dalla natura e più vicina alla natura; più soggettiva in quanto corrisponde a processi propri esclusivamente dal soggetto, più oggettiva perchè più ricca di realtà; più lontana dalla natura perchè distinta da una maggiore impronta spirituale, più vicina alla natura perchè ne coglie rapporti e proprietà, che sfuggono alla sensazione. L'umile bruco può sentire al pari di me l'odore del cloroformio; ma non sa percepirlo nella sua collocazione spaziale, non sa conoscerlo nella sua particolare natura, nei suoi effetti costanti sulle fun-

zioni fisio-psichiche, nei suoi rapporti con le altre sostanze analgesiche e via enumerando.

Tutti quelli che proclamano la superiorità dell'esperienza pura, del fatto bruto, del sapere immediato, non scorgono il vero che a mezzo, siano mistici o siano empiristi. Tener spalancate le porte dei sensi è senza dubbio la prima condizione per conoscere la realtà. Ma il mondo dei sensi, delle rivelazioni immediate della coscienza, è un mondo instabile, caotico, ineffabile; per comprenderlo è mestieri sondarlo più a fondo. La vivacità delle sue tinte, che sembra a molti l'espressione più genuina della realtà, è per contro l'indice della sua superficialità: al pari di certi frutti, la sua buccia è colorata ma la polpa è bianca. La percezione non ci stacca dalla realtà; ce la rivela bensì sotto aspetti più profondi e con forme più severe.

La scienza incomincia, per l'appunto, con la percezione. Essa non si dà pensiero dei modi infinitamente variabili onde uno stesso fenomeno può presentarsi a ciascuno di noi, del corteo d'impressioni secondarie o di reazioni affettive sempre diverse, legate alle condizioni organiche del momento e relative al nostro modo di sentire; tutto ciò può interessare l'arte o formare oggetto di descrizione psicologica; la scienza mira a cogliere i rapporti costanti, e valevoli per tutti, di spazio, di tempo, di quantità, di somiglianza, di differenza e via, rapporti che solo la percezione può dare. Così la fisica si studia di determinare le leggi del suono, della luce, del calore, del magnetismo, dell'elettricità, ma non cura

le sensazioni che tali fenomeni producono nei vari esseri sensibili.

§ 6. - Tra la percezione e la rappresentazione esiste lo stesso rapporto che tra la sensazione e la percezione. La rappresentazione supera la percezione come atto includente una maggiore soggettività-oggettività, quindi la presuppone; ma, di fronte ad essa, è un fatto nuovo, una nuova ascensione dello spirito verso forme vieppiù improntate di realtà e di autonomia.

La parola rappresentazione è ricca di equivoci, in grazia della grande varietà de' suoi significati. Nel suo valore generale indica qualunque stato dello spirito, in quanto è da esso appreso e presente in esso; in senso più ristretto, o gnoseologico, designa invece quegli stati spirituali che, a differenza degli affettivi, offrono la distinzione di un oggetto e di un soggetto, presentandoci l'imagine di qualche cosa d'altro, il segno, il simbolo o il termine correlativo dell'oggetto esteriore: sotto entrambi questi significati la rappresentazione comprende così la sensazione, come la percezione, il concetto, l'idea, e non è dunque ad essa che intendiamo riferirci. Nell'uso psicologico la rappresentazione è la ripresentazione, o nuova presentazione, di uno stato di coscienza anteriore nell'assenza dello stimolo immediato: e nemmeno in tal senso, che può estendersi così all'attività conoscitiva come all'affettiva e alla pratica, vuol essere assunto il vocabolo. Per rappresentazione s'intende qui l'atto dello spirito, che taluni filosofi hanno de-

nominato schema fantastico, altri imagine generica, altri ancora rappresentazione generale e che, nella sua applicazione alla conoscenza scientifica, suol dirsi genere, tipo, legge; ossia la visione mentale di un tutto, che comprende in sè, prevalentemente, le note comuni o universali di una serie indeterminata di esseri o di eventi, ma anche la somma virtuale, indistinta, delle loro note specifiche e singolari; le quali, pur escludendosi a vicenda, sono nulla ostante accolte e cementate nell'atto unico, rappresentativo, dello spirito. La rappresentazione del fiume Mincio, nel suo corso dal Garda al Po, nel suo impaludarsi nelle bassure mantovane, è un'imagine individuale, o concreta, o imagine-ricordo. La rappresentazione *del* fiume è un'imagine generica, con la quale lo spirito si eleva alla visione di tutti i fiumi reali e possibili, presenti e passati, effettivi e simbolici (ad es. il fiume del tempo).

L'attività rappresentativa, sempre che sia intesa nel senso ora determinato, non è dunque, siccome volgarmente s'intende, una scheletrificazione delle percezioni, delle quali dovrebbe riassumere le note identiche; bensì un potenziamento della percezione e quindi una fase peculiare nella storia progressiva dello spirito. Essa costituisce il vero anello di congiunzione tra la sensibilità e il pensiero, a quel modo che la sensazione è il ponte di passaggio dalla natura allo spirito. La tenuità degli elementi intuitivi contenuti nelle rappresentazioni più generali (ad es. in quelle di *cosa, fatto, azione,*) caratterizza l'elevarsi dello spirito dalla funzione imaginativa alla intellet-

tiva, dal rappresentare al concepire. La nostra capacità di pensare ha una estensione incomparabilmente maggiore della nostra capacità di rappresentare. Un nominalismo grossolano considera i concetti, le idee generali, come suoni senza contenuto: è valido per il pensiero solo ciò che è rappresentabile. Ma se io leggo, per modo di esempio, questa frase – la libertà razionale è un postulato della metafisica – comprendo perfettamente il suo significato ma niuna imagine s'affaccia alla mia coscienza, nè, per tentare che faccia, mi è possibile tradurla in rappresentazioni. Il che mostrasi evidentissimo nelle scolture allegoriche, dove l'artefice si sia studiato di figurare sensibilmente dei rapporti di idee: voi potete contemplare col massimo rapimento due donne più o meno ignude, che protendono le braccia sul capo d'una terza; ma, se non vi soccorra una dichiarazione esplicativa, mai non vi verrà fatto di comprendere che si tratta, poniamo, della libertà e dell'unità che vegliano sulle sorti della patria, o della virtù e della modestia che proteggono l'innocenza; e anche dopo compreso, vedrete pur sempre delle statue, non penserete delle idee.

§ 7. – Esistono per davvero le rappresentazioni generali?

Il problema è antico, e, sotto aspetti diversi, fu sempre argomento di battaglia nella filosofia. Sembra, a tutta prima, che di astratti generici non possa nemmeno parlarsi. A quel modo non è possibile mangiare della frutta in generale, ma bensì ciliegie, mele o pere, al modo stesso non par possibile avere

l' imagine generale delle frutta, ma solo l' individuale di ciliege, mele o pere. Se voglio rappresentarmi il triangolo, non posso prendere separatamente le proprietà comuni a tutti i triangoli, per poi unificarle; dovrò bensì rappresentarmi o un triangolo isoscele, o un triangolo equilatere ecc. Nel pensiero moderno il Berkeley, rinnovando con grande penetrazione psicologica le dispute dei realisti, dei concettualisti e dei nominalisti, ha sostenuto, contro Locke, che la pretesa facoltà di astrarre le note comuni di più rappresentazioni (idee) individuali per formarne una generale o astratta non esiste nell' uomo, e che, per tal maniera, noi non abbiamo mai di così fatte rappresentazioni. Ciò che teniamo in conto di imagine generale non è altro, com' egli cerca di provare nella introduzione a' suoi *Princìpi*, che una rappresentazione individuale funzionante da esempio o da sostituto di tutta una serie di altre rappresentazioni della medesima specie, *by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort* (c. 12). La generalità della rappresentazione di frutta non significa dunque nient' altro che l' attitudine della rappresentazione, poniamo, di ciliegie, a servire da esempio o da sostituto delle altre.

Questa soluzione, che molti tengono oggi ancora per definitiva, suscita più dubbi di quanti non ne risolva. Come procede lo spirito in tale processo di semplificazione e di sostituzione? A non voler ammettere l' intervento della volontà divina si è presi in questo trilemma: o lo spirito sceglie, cioè isola, tra le rappresentazioni individuali quella che meglio è acco-

modata allo scopo, e si deve riconoscergli la capacità di astrarre e di universalizzare, capacità posta nell'atto non nel contenuto; o è costretto ad accogliere quella che si offre con maggior frequenza, e vale la medesima conclusione trasferita nel contenuto dall'atto; o elegge a proprio arbitrio, o a caso, e allora come è possibile agli uomini di comunicare tra di loro? Se due mercanti, parlando della lor merce in generale, pensano l'uno alle mele l'altro alle pere, come finiranno per intendersi? Ma le identiche osservazioni valgono altresì per la rappresentazione di mele, o di pere, che è generale rispetto a quelle delle varie specie di mele; e valgono ancora per queste uitime, ciascuna delle quali, a sua volta, è generale rispetto alle singole mele. Se ne raccoglie all'ultimo che il ragionamento berkeleyano riduce il problema al fatto elementare della integrazione percettiva di sostituzione o di completamento; cioè a dire sposta la questione; dell'astratto come tale si limita a dichiarare che non esiste perchè non esiste.

Ma l'inganno, nel quale la mente sottile del Berkeley è caduta, ci indica il giusto cammino per venire a capo della difficoltà. Come tutti gli errori degli uomini grandi, esso contiene in effetto un elemento cospicuo di vero. Il quale consiste in questo: noi possediamo delle imagini o schemi generali, come è dimostrato in prima dalla possibilità degli scambi intellettuali tra gli uomini; come è provato in secondo luogo dalla stessa capacità di elezione ammessa dal Berkeley, la quale non è altrimenti esplicabile se non riconoscendo che le singole rappresentazioni sono

parte di un tutto unico, che è poi la rappresentazione generale, e come meglio proveremo più avanti; codesti schemi sono panorami indeterminati e fugaci, risonanza oscura di mille esperienze del nostro passato, sintetizzate – non mummificate o ischeletrite, dacchè lo spirito non è tomba di morti ma eterna matrice di vivi – dallo spirito che s'avvia alle forme più alte del concetto e dell'idea: in grazia appunto di tale loro natura, non appena noi ci pensiamo di analizzarli o di descriverli, siamo costretti inevitabilmente, fatalmente a determinarli, a fissarli, a circoscriverli in una imagine individuale. Ma come sarebbe erroneo sentenziare che il tempo, il moto e le quantità continue sono immobili e divisibili, per la ragione che analizzarle importa fermarle e dividerle (di qui i celebrati sofismi zenoniani, i geniali errori di Aristotele circa le proprietà dell'istante, le dispute interminabili degli scolastici intorno alla natura del moto) sarebbe del pari illegittimo negare l'esistenza degli schemi generali per la ragione che il rappresentarli distintamente importa fissarli e individualizzarli. Che diremmo di un dottrinario arrabbiato, il quale negasse l'imagine del movimento dataci dal cinematografo, appoggiandosi sulla constatazione che, fermato l'apparecchio ed esaminate le singole fotografie ciascuna per sè, in queste non si ritrova più il movimento? Orbene, l'argomentazione del Berkeley non è gran che diversa, nè ha maggior valore.

La rappresentazione generale è la sintesi vivente delle individuali, per guisa che è immanente in tutte ma trascende ciascuna. Se queste si possono volta

per volta richiamare è perchè, per l'appunto, sono tutte comprese in quella; ma se nessuna esaurisce l'estensione della rappresentazione generale è perchè essa, per l'appunto, le supera tutte siccome attività nuova, più unitaria e più vasta, dello spirito. Nè varrebbe obbiettare che non possono, le rappresentazioni individuali, essere contenute nella generale, come quelle che posseggono caratteri tra loro repugnanti. La funzione sintetica dello spirito è di tal sorta, da non poter essere raffrontata con nessun'altra. Lo spirito può accogliere in un medesimo atto, e l'esperienza d'ogni giorno ce lo prova, ciò che nella realtà fisica si esclude. A quel modo che, nel giudizio negativo, afferma negando, congiunge separando, nel modo stesso lo spirito riunisce acqua e fuoco nella rappresentazione generale di elemento, nero e bianco in quella di colore, vita e morte, salute e malattia in quella di fenomeno biologico e via continuando.

Sul finire del pranzo si può chiedere « frutta », senz'altra determinazione, certi di essere compresi, anche se il cameriere non ha letto le opere di Abelardo.

§ 8. – Nel pensiero contemporaneo, un fiero assalto contro gli schemi generali, i tipi, le leggi, è stato mosso da taluni scienziati filosofanti, in nome della così detta concezione economica della scienza. Le leggi, a mente di costoro, non hanno veruna correlazione con una realtà per sè stante, epperò mancano di qualsiasi valore conoscitivo; sono costruzioni arbitrarie e convenzionali del nostro spirito

pratico, e rispondono al bisogno di conservare e di ordinare in modo semplice le nostre esperienze e di agire vantaggiosamente sulla realtà; sono, in breve, delle ipotesi di lavoro, utili fino a tanto che possono servire alle necessità dell'azione e che si buttano via appena non giovano più. Di tali concetti si sono tosto impadroniti con gran giubilo i seguaci delle vecchie metafisiche, cui non par vero di poter dare addosso alla scienza, oggetto della loro inconciliabile inimicizia – *scientia nullum habet hostem nisi illius imperitum!* – con armi foggiate dagli stessi cultori della scienza.

Come mai si possa operare sul reale con stromenti privi di nesso col reale; come sia possibile radersi con un volume in foglio, o guarire il tifo con un compasso, o navigare sopra una ciliegia, è una pittoresca difficoltà che salta subito agli occhi anco ai non intelligenti di filosofia. Tra la legge e il reale, tra lo stromento e l'oggetto non si richiede per fermo un'analogia di natura, giacchè non si naviga con l'acqua nè ci si rade col pelo: ma perchè lo stromento sia mezzo acconcio al fine, perchè la legge ci permetta delle vantaggiose applicazioni alla realtà, fa duopo conoscerla codesta realtà e quanto meglio si conosce tanto più efficacemente si domina, e quanto più a fondo si penetra nei suoi ingranaggi tanto meglio si può farla servire ai nostri scopi. Ora, se le navi solcano i mari e i velivoli il cielo, se le macchine forano i monti e portano lontano la parola, se con mille ingegni diversi l'uomo piega le forze della natura e debella le malattie, è proprio in virtù

di codesti famigerati schemi generali, che sono soggettivi perchè non esistono che in noi, ma sono oggettivi perchè ci dànno i rapporti costanti e universali della realtà. La macchina è una serie di operazioni astratte in azione, il medicamento è una formola chimica realizzata, il modo diverso onde abbiamo imparato a trattare le varie specie di animali e vegetali è un diverso tradursi in atto di tipi generali diversi. *Aquila non generat columbam* nè in senso proprio nè in senso traslato; ma se le aquile generano sempre le aquile e non le colombe, se serbano sempre le medesime forme e i medesimi istinti – anche al presente le aquile non usano prender le mosche, come i ragni, benchè sia parimenti antichissima la sentenza *aquila non capit muscas* – ciò deve significare che il tipo « aquila », pur non esistendo, come astrazione, che nel nostro spirito, risponde nondimeno a leggi reali della natura e in tal senso è una realtà indipendente dalle nostre classificazioni. Si dirà che unica realtà concreta sono le singole aquile, laddove l'aquila astratta non è che una catalogazione artificiale del nostro intelletto?

Accade spesso, in effetto, di sentir ripetere oggidì questa sentenza: la scienza raffredda, congela, solidifica la massa calda e fluente della realtà nelle forme schematiche delle classi, delle leggi e dei tipi. In quale angolo oscuro della coscienza sia collocato tale apparecchio frigorifero non è sempre detto. Certuni, rifacendosi a Hegel, lo pongono nell'intelletto astratto, altri nello spirito pratico, mentre altri ancora preferiscono lasciarlo avvolto in un velo di tenebra

che ne accresce il mistero. Ma ciò non li salva da questa grave contraddizione: mentre proclamano lo spirito attività, vita, movimento, divenire, gli aggiudicano poi la funzione di costruire e di recare con sè degli schemi fissi, delle forme morte, che sono una negazione della sua medesima essenza. E funzione non accessoria ma capitale, atteso che per essa si crea la scienza e si pone quella natura, che gli uomini di sano giudizio hanno sempre tenuto in conto, e sempre terranno, di vera effettiva realtà.

Invero, tutto è mobile, tutto è fluente nello spirito, compresi i così detti schemi fissi, che meglio si denominerebbero ritmi generali, i quali, per essere costanti, non sono per questo meno nuovi ogni qual volta si ripresentano. Ma tra essi è da fare una discriminazione fondamentale. Accanto ai veri e propri tipi naturali e leggi scientifiche, ci sono gli schemi provvisori, idee direttrici, ipotesi esplicative, costruite con la mira precisa di organizzare transitoriamente un gruppo di esperienze o di renderle possibili; ci sono le vuote astrattaggini di cui si dilettano spesso gli scienziati, più spesso i filosofi (esempio insigne le classificazioni triadiche della logica di Hegel) delle quali il tempo fa rapidamente giustizia; e ci sono infine gli schemi e le denominazioni che l'uomo crea per distinguere i prodotti della propria attività mentale o pratica (ad es. poema, libro, casa, rasoio, l'*homo œconomicus* degli economisti, l'uomo-medio degli statisti, le azioni-tipo dei penalisti ecc.) e questi sono convenzionali, hanno officio mnemonico, variano coi tempi e coi luoghi, e si possono cambiare *ad*

libitum. Orbene; la dottrina economica li mette tutti quanti in un fascio e regala ai primi i caratteri degli altri tre. Il quale procedimento, in buona logica, costituisce un banale sofisma di confusione.

Un solo carattere appartiene in proprio a tutti (escluse le astrattaggini che non servono a nulla): la funzione strumentale o pratica. Ma con questa profonda differenza: che nei primi è derivata, nei secondi originaria; i primi sono utili perchè veri, i secondi utili soltanto. La rappresentazione generale di aquila è utile al cacciatore, se comprende i caratteri essenziali dell'aquila e non quelli della colomba; ma niuno attribuirà carattere di vero o di falso alla parola velivolo e all'imagine che gli uomini se ne fanno al presente, imagine che cangerà certo domani, come diversa era ieri. La mutabilità degli schemi ha quindi un grado diverso nelle varie specie: massima nelle ipotesi provvisorie della scienza, grande ma minore nella catalogazione dei prodotti umani, minima nelle vere e proprie rappresentazioni generali. Le quali si può dire che mutino solo in senso relativo, nel senso cioè che via via si correggono, si completano, si perfezionano, conservando pur sempre il loro nocciolo, laddove le altre possono essere in un dato momento create *ex novo* e in un altro momento abbandonate del tutto. A certe impressioni tattili e termiche della pelle, accompagnate da talune altre impressioni visive e uditive, l'uomo, da quando incominciò a popolare la terra, ha sempre applicato e sempre applicherà la rappresentazione generale che i greci denominavano ἄνεμος, noi vento, gl'inglesi *wind* e via

seguitando. Per lunghissimo ordine di secoli è mancata agli uomini l'imagine del velivolo che, in progresso di tempo, sarà forse sostituita da un'altra al tutto diversa.

§ 9. – La stabilità delle rappresentazioni è la espessione formale del loro più intimo carattere, la universalità, bastevole a differenziarle da ogni altra sorta di schemi astratti. E l'universalità, a sua volta, è l'espressione genuina del loro valore conoscitivo, come quella che riproduce, sotto forma di ritmo spirituale, il ritmo stesso delle cose. La rappresentazione che tutti gli uomini si son fatta e si faranno del vento, comprende quei caratteri universali del vento, che traducono in esso, volta per volta, le condizioni universali dell'attività cosmica; a quel modo che la rappresentazione dell'aquila unifica nel nostro spirito quegli elementi costanti, morfologici e psichici, che distinguono l'aquila da ogni altra specie di animali e di volatili, e sono, in ogni aquila, l'atteggiarsi caratteristico della vita universale. Ogni aquila e ogni soffio di vento hanno in più dei caratteri singolari, che li distinguono da ogni altra aquila o soffio di vento; questi ci son dati da ogni percezione e concorrono a formare, per così esprimerci, la nebulosa indistinta dalla quale emerge la rappresentazione, il terriccio in cui sprofonda le radici e da cui ricava via via i succhi nutritivi; ma non sono più reali di quelli che prevalgono nella rappresentazione astratta, chè anzi c'è ben più di realtà obbiettiva in questa, la quale comprende tutte le aquile e tutti i venti,

che non in quelli, che corrispondono ad un individuo solo.

Le rappresentazioni, mercè il loro carattere universale, superano tutte le percezioni e imagini individuali, pur essendo immanenti in ciascuna; come a dire che, per grande che sia il numero degli individui che collochiamo in una rappresentazione, non perveniamo mai ad esaurirne l'estensione. Io potrei vivere fino al momento del giudizio universale, e applicare la rappresentazione di uomo ad un numero incalcolabile di uomini, ma codesta mia rappresentazione sarebbe, alla fine dei tempi, così fresca e piena e capace di un numero indefinito di nuove applicazioni come al principio.

Capitolo Terzo.

Sommario: § 10. Il pensiero come ritmo supremo della realtà. – § 11. L'unità infinita del pensiero. – § 12. Il pensiero e le fasi anteriori dello spirito. – § 13. Esame di alcune obbiezioni.

§ 10. – Anche il termine pensiero ha grande varietà di significati, sia nell'uso tecnico sia in quello comune. Noi qui l'adoperiamo nel suo valore più universale, più diffuso, riconosciuto da filosofi e non filosofi: il pensiero è la forma più alta della vita spirituale, e comprende come tale ogni altra attività dello spirito, e, insieme, tutte le sorpassa; pensiero è la sensibilità illuminata, la volontà estesa a fini

universali, l'affettività libera dai vincoli dell'io; il pensare è qualche cosa di più vissuto del ragionare, di più vasto del comprendere, di più libero del conoscere; per esso l'uomo si eleva al di sopra di ogni altro essere della natura, per esso si creano la scienza e la filosofia, per esso si stabilisce nella stessa famiglia umana una gerarchia, che dalle forme più ottuse della mentalità giunge insino al vertice della ideazione geniale.

Quali sono, precisamente, i caratteri onde si afferma codesta superiorità del pensiero? Quelli medesimi che abbiamo riconosciuto nelle diverse fasi della vita spirituale, e della stessa vita cosmica, ma portati al grado massimo di espressione.

Abbiamo veduto come nell'universo il tutto si ponga per gli individui, e ogni individuo per il tutto; come l'individuo sia tale in quanto concentra in sè, sotto forma propria e nuova, l'attività universa; come codesta concentrazione stia in rapporto diretto con la distensione della vita dell'individuo nella vita del tutto, per guisa che più specializzata e robusta è la individualità e più profonda è la sua aderenza col tutto. La vita spirituale, anche nelle sue fasi elementari, è il concentrarsi della vita cosmica nella forma ad un tempo più unitaria e più molteplice, più distinta da tutto il resto e più intimamente congegnata con tutto il resto; in essa può dirsi che la realtà raggiunga il possesso di sè medesima. Ma qui non si arresta la sua storia progressiva. Dalla sensazione alla percezione, dalla percezione alla rappresentazione, dalla rappresentazione al pensiero, il medesimo pro-

cesso si ripete con ritmi sempre più complessi e con sintesi sempre più vaste; e poichè, oltre il pensiero, non esiste una forma superiore di attività, col pensiero l'esistenza universale tocca il limite estremo della propria individuazione, ossia giunge a rivelarsi compiutamente a sè stessa.

Sembrerà, a tutta prima, che attribuire al pensiero un così fatto carattere sia il risultato d'un procedimento affatto dottrinario, se non addirittura arbitrario. Ma se vogliamo indagare l'opinione comune degli uomini, fuori dei vietati cancelli della filosofia, vi ritroveremo un'inaspettata conferma. Ogni uomo ha la superba fiducia nella sua superiorità di essere pensante, tantochè fin dal principio si è posto non solo come il più perfetto degli esseri della natura, ma come re dell'universo, come scopo della creazione; e, prima con la religione poi con la filosofia e con la scienza, non ha dubitato di poter ricostruire col pensiero l'universo; ma a nessun uomo è mai mancata l'oscura coscienza dei rapporti del suo pensiero e del suo essere con le forme inferiori della realtà, tantochè è disceso umilmente ad esse ogni qual volta ha voluto legittimare le proprie affermazioni. L'uomo sa di essere tanto più libero quanto più maturamente pensa su ciò che vuol fare; ma sa altresì che quanto più l'azione è pensata, tanto più intimo è il suo nesso coi pensieri che la promuovono e con la realtà nella quale si attua. Ogni uomo è invincibilmente realista, perchè non ha dubbio alcuno intorno alla realità indipendente di quell'universo che gli è dato dal pensiero, anche oltre la breve cerchia

della sua esperienza diretta; ma ogni uomo è idealista perchè non meno persuaso che la sua conoscenza dell'universo ha una realtà ideale, è intessuta esclusivamente di idee, irreducibili alle cose che gli annunziano. Per ogni uomo la realtà pensata si contrappone come oggetto di fronte a sè stesso, soggetto pensante; quello gli appare siccome una esteriorità che s' interiorizza, e quasi si specchia nel suo interno, sè stesso come una interiorità che si esteriorizza al punto, da penetrare nella stessa interiorità delle cose. In ogni uomo la contrapposizione della realtà pensata alla realtà pensante è una dualità di natura e di spirito: quella estesa, inconscia, divisibile, questo assolutamente uno e sempre identico a sè nella molteplicità de' suoi stati.

Questi caratteri, che il sentimento universale degli uomini riconosce al pensiero, ma senza unificarli, senza trovarne il necessario legame, epperò senza spiegarli, questi caratteri si spiegano unificandoli. Il pensiero, come termine supremo, indefinitamente progressivo, dell'evoluzione del reale, domina sopra ogni altra attività del reale e, insieme, è ad essa vincolato; concilia dunque la massima autonomia con la massima necessità, risente tutte le voci che gli vengono dall' universo, ma le risente nella forma più nuova e più robustamente unitaria, così da opporsi come unità autocosciente, ossia come soggetto, come personalità, a tutto il resto. In breve, attributi del pensiero sono l' unità e l' infinità, o, con un' espressione sola, l'unità infinita.

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

§ 11. – La sentenza che il tutto sta nell' uno ha il proprio significato soltanto nel pensiero dell' uomo.

Come una sfera dal raggio infinito, nel pensiero si unificano gli elementi più vari e più remoti dell' esistenza, il passato, il presente e il futuro, le armonie e le disarmonie dell' universo. Per quanto esso si sposti nella categoria dello spazio, del tempo, della qualità, della relazione ecc., non trova mai un confine al quale debba arrestarsi. Per quanto disparati siano gli elementi che esso investe, nulla può resistere alla stretta poderosa che li concentra in unità. Il pensiero non ha che un limite, ed è l' assurdo, cioè a dire l' impensabile. Ma anch' esso, l' impensabile, è pur sempre pensiero, attività mentale, a quel modo che l' imagine consecutiva negativa è tuttavia imagine, e l' azione onde il suicida annulla la propria vita è pur sempre azione volontaria e vivente. Chi si farà a sostenere non essere attività mentale quella del matematico, che opera sopra una nozione così squisitamente assurda come l' infinitesimo, ossia un infinito numericamente dato e posto nello stesso finito? E il medesimo è a dire, ed è stato detto le molte volte, dell' inconoscibile, che è posto nella sfera della conoscenza per virtù dell' atto medesimo onde ne è escluso; e del *deus absconditus* della teologia negativa, immanente nella pienezza del suo essere in quello stesso pensiero che lo pensa trascendente.

Codesta unità infinita del pensiero non si può concepire che come pura attività, la quale, investendo

il contenuto delle rappresentazioni, le eleva alla sfera dei concetti. Lo spazio della percezione è sempre limitato, per vasto che sia il campo della nostra visione; lo spazio della rappresentazione è sempre illimitato, o indefinito, perchè si può sempre rappresentarne uno maggiore, ha cioè tutti i limiti possibili e nessun limite assegnabile; lo spazio del concetto, lo spazio pensato, è infinito perchè è una totalità che esclude da sè ogni limite non essendo passibile, in quanto totalità, nè di aumento nè di diminuzione. Una durata percepita, o vissuta, è sempre chiusa tra i limiti di un principio e di una fine; la durata rappresentata è sempre contenuta in un' altra maggiore, rappresentabile, e questa in un'altra, e così via; la durata pensata è la totalità simultanea dei momenti infiniti concentrati in uno solo. Un essere o un fatto sono sempre percepiti in un sistema di relazioni, ossia sono sempre condizionati ad altro; un sistema di relazioni è sempre rappresentato come condizionabile, cioè riferibile ad altri esseri o fatti, perchè, per vasto che sia, lascia sempre fuori di sè altri esseri o altri fatti; l'essere o il divenire pensati sono incondizionati, perchè non lasciano sussistere nulla al di fuori della loro infinita unità. Una proprietà è sempre percepita come la proprietà di una determinata sostanza; una proprietà è sempre rappresentata come estensibile ad un numero indeterminato di sostanze individuali; la sostanza pensata è una virtualità infinita, nella quale ogni modo di essere è implicitamente contenuto. Una qualità percepita è sempre relativa ad un'altra, epperò imperfetta;

una qualità rappresentata campeggia sempre nello schema di un' altra migliore, quindi è perfettibile; una qualità pensata (la bellezza, la virtù ecc.), non è paragonabile con altra migliore perchè è la totalità delle perfezioni, ossia è assolutamente perfetta.

Ogni uomo, raggiunta che abbia una certa matúrità mentale, si eleva spontaneamente a codeste supreme visioni. La filosofia le isola, le determina, le rettifica, ne discute l'origine e il valore, ne fa le colonne dei propri edifici; ma sarebbe erroneo tenerle per una distillazione artificiale e solitaria del pensiero speculativo. L' uomo non è soltanto un vertebrato mammifero a posizione eretta. E' sopra tutto un animale metafisico, ossia un animale pensante.

§ 12. – Il pensiero, se conferisce valore ideale alle rappresentazioni, nulla però aggiunge al loro contenuto: non fa che potenziarle, raccogliendole in totalità ed estendendole all' infinito. Nel modo medesimo l'attività rappresentativa non fa che generalizzare il contenuto delle percezioni, e l'attività percettiva non fa che raggruppare il contenuto delle singole sensazioni. Da ciò segue che nulla mai potrà esserci noto se non per mezzo dell' esperienza sensibile, e che nulla v' ha nel pensiero che prima non sia stato nel senso. È questo il liquido fecondo che ci avvolge e ci bagna; momento per momento il nostro spirito lo raccoglie in una gocciola sola, che riflette, volta per volta, l' oceano di vita nel quale siamo immersi.

Ma se le rappresentazioni sono necessarie al pensiero, non sono però sufficienti. La forma caratteristica che esse acquistano per virtù del ritmo cogitativo, che le eleva a concetti, è un fatto nuovo, irreducibile, com'è nuova la generalità delle rappresentazioni rispetto alla particolarità delle percezioni, e la particolarità delle percezioni rispetto alla singolarità delle sensazioni. La vita dello spirito si realizza così in una serie di ritmi ascendenti, ciascuno dei quali suppone il precedente ma lo supera; e lo supera, come vedemmo, per una sempre più vasta aderenza con la vita universale, congiunta ad una vieppiù forte concentrazione individuale, per una progressiva conciliazione di unità e di molteplicità, di soggettività e di oggettività, di idealità e di realità. Al pari di un albero lo spirito estende tanto più i suoi rami verso il cielo quanto più sprofonda le sue radici nel suolo; come nella musica, le sue note si fanno tanto più espressive quanto maggiore è la varietà dei toni e dei timbri da cui risultano. Il pensiero è la più divina delle armonie, perchè in esso si fondono ad unità infinita le mille e mille voci che vengono da tutte le vie dell'universo, recando ciascuna un palpito delle cose, un momento della storia del tutto.

Non è agevole, nè privo di pericoli, significare con una sola parola questa funzione incomparabilmente complessa dello spirito, per cui esso via via si centralizza universalizzandosi, e si unifica diversificandosi, così da imprimere ad ogni suo atto l'impronta caratteristica della fase superiore raggiunta,

fino alla suprema del pensiero. Le denominazioni e le partizioni kantiane, oltrechè schematiche, peccano per il loro carattere rigidamente intellettualistico. Nella psicologia, il Beneke ha chiamato « legge di egualizzazione » la tendenza generale degli stati di coscienza a rivestire della propria impronta ogni altro stato e a dominare da soli sull' anima ([1]) ; altri preferisce chiamarla « legge di espansione », altri « legge di relazione », altri ancora « integrazione psichica » e simili. Comunque, è certo che un così fatto processo non è in sostanziale analogia con alcun altro del mondo fisico, e che quindi ogni paragone, ogni espressione simbolica, è inadeguata a rappresentarlo.

Resta intanto dimostrato che l' unità vera, ossia la vera individualità, si realizza solamente là dove funziona il pensiero. Fuori del regno umano, dagli animali infimi ai superiori, dal verme che divora la propria coda quando la trova a contatto con la bocca al vertebrato mammifero che s' orienta sul corso delle proprie rappresentazioni, non è lecito parlare di vera individualità, ossia di personalità. Ed è universalmente noto che anche il bambino impara tardi a servirsi del pronome « io », e che nelle forme demenziali la personalità si sdoppia, si disgrega, fino a degenerare nelle fasi più basse della psiche animale.

---

(1) *Psychologische Skizzen*, Göttingen, 1847, I, p. 362 segg. ; il primo, forse, che abbia accennato ad una simile legge è Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. franc. Renouvier, I, 3, 8.

§ 13. – Si dirà che, a questo modo, lo sviluppo dello spirito è spiegato con la comoda assunzione di forme *a priori?*

L'accusa di apriorismo sarebbe ingiusta, non meno dell'altra, opposta, di empirismo. Le forme progressive dello spirito non sono innate, non hanno alcuna realtà prima e fuori del contenuto onde si attuano. Ma non provengono allo spirito dall'esterno; germogliano bensì dentro lo spirito nel corso del suo sviluppo, conformemente alle sue leggi particolari, che sono il ritmo caratteristico e nuovo della sua vita in armonia con la vita universale. Non fa dunque meraviglia che ogni fase superiore comprenda l'inferiore ma la trascenda per modo, che l'analisi di questa non sia bastevole a spiegar quella. Il medesimo occorre anche, sempre, nel mondo fisico. Un uomo d'intelligenza somma, ma privo dell'esperienza specifica, non potrà mai indovinare, con la sola analisi di una molecola di ossigeno, le funzioni e i caratteri nuovi che questa assumerà nella ruggine d'un chiodo, nella cellula d'un vegetale, nel sangue d'un animale, in una goccia di rugiada, in un frammento di granito, in una stelletta di neve, in un grano di zucchero e via; più semplicemente, l'esame di un seme non rivelerà mai, da solo, l'albero, i fiori e i frutti che potranno venirne. Ciò significa ammettere delle forme innate nel seme, o nell'albero, o nella ruggine di un chiodo?

Ma di un'altra obbiezione, in apparenza più grave, conviene qui tener conto. L'unità infinita del pensiero, si dirà, è un inganno, posto che fuori del

pensiero ponete un'altra realtà, una realtà molteplice che non è pensiero, che limita anzi il pensiero; in luogo di unico, il pensiero non è per tal guisa che uno fra molti, reale tra i reali, molteplice tra i molteplici; e in cambio di infinito, il pensiero è così finito, una parte o un elemento della realtà.

Tale ragionamento si fonda sopra un'arbitraria supposizione: che cioè, riconosciuta l'esistenza di altre realtà fuori del pensiero, questo sia da considerarsi come posto al medesimo livello di quelle, fianco a fianco, insieme coi cristalli, coi gas, con gli insetti e via di tal passo. Crediamo di aver insistito bastevolmente sopra il progressivo individuarsi della realtà e sulla suprema funzione del pensiero, per averci a ripetere. Il pensiero non sta come reale tra i reali, ma come fase ultima a cui la realtà universale è pervenuta, rivelandosi sempre più compiutamente a sè stessa. La sua unità non è la concentrazione solitaria d'uno spirito che non ha da fare che con sè stesso, ma un'unità vivente e drammatica, che accoglie tutte le disparità e racchiude tutti i contrasti. La sua infinità non è il vuoto sconfinato ed omogeneo, ma la pienezza dell'essere che sente sè stesso in ogni fase della propria vita, in ogni momento della propria storia.

Ma le due precedenti obbiezioni possono allearsi tra loro e formarne una terza, nuova, assai più minacciosa: come può, lo spirito, aderire sempre più strettamente alla realtà, se questa, penetrando in lui per la sola via dei sensi, subisce poi delle manipolazioni che rispondono alla costituzione sua e non

alla costituzione della realtà? O fate del pensiero una sorta di senso superiore, una « seconda vista » atta a cogliere in ogni parte l'infinito panorama dell'universo, e allora non si capisce come l'uomo non si sia impadronito fin dal principio, di colpo, della verità assoluta; o gli attribuite una funzione propria, trasformatrice del materiale empirico, e allora tra pensiero e realtà riedificate la barriera insormontabile già costruita da Kant e dagli agnostici.

Questa obbiezione tocca dei problemi, che saranno discussi con ampiezza nei capitoli seguenti. Qui basti dire, che ammettere nel pensiero la capacità di esaurire la conoscenza dell'essere, è disconoscere la natura essenzialmente dinamica, evolutiva, così dell'uno come dell'altro, è negare che l'uno sia infinito divenire, l'altro infinita attività. Aristotele, che ai concetti dava un valore assoluto, al modo di Platone, poteva considerare l'ordine gerarchico nel quale i concetti si presentano come il medesimo ordine ontologico secondo il quale gli esseri della natura sono disposti, e che li rende intelligibili; così la sua filosofia pretende di essere la conoscenza assoluta, definitiva. Per noi, invece, l'assolutezza del pensiero stà nel suo infinito aderire all'infinito divenire della realtà, quindi in una serie di ritmi essenzialmente mobili, instabili, i quali, involgendo un contenuto, sono indefinitamente riformabili. Poichè l'infinito aderire importa un adattamento che, se è sempre completo, non è mai perfetto; una verità che, se è sempre tale di fronte a un precedente errore, è sempre errore rispetto ad una verità successiva. La verità è dinamica, come lo spirito e come la realtà.

PARTE SECONDA

CAPITOLO PRIMO.

SOMMARIO: § 14. Verità ed errore nella vita mentale. – § 15. Il bisogno metafisico e la molteplicità del reale. – § 16. Interiorizzazione della natura. – § 17. Il principio di analogia. – § 18. Unità materiale e unità spirituale del mondo.

§ 14. – « Qual capolavoro è l'uomo! esclama Amleto. Come nobile nel suo intelletto, come infinito nelle sue facoltà!.... Un angelo allorchè opera, un Dio quando pensa ». Saviezza e follia si congiungono in queste parole del principe impazzito, e sembrano mandare una risonanza paurosa. Infinite, sì, le capacità spirituali dell'uomo, divina la potenza del suo pensiero, sublimi le gioie che ne ricava; ma qui è pure la ragione di tutti i suoi errori, la causa della sua debolezza e la fonte dei suoi più grandi tormenti. Nessun essere della natura gli è compagno nella forza dell'intelletto, a nessun altro è concessa la voluttà di rompere le barriere dei fenomeni, di spaziare libera-

mente nelle regioni dell' infinito; ma nessuno è così soggetto a sbagliare, nessuno sperimenta come l'uomo le torture del dubbio e la cocente umiliazione di essere sempre da meno di ciò che vorrebbe. L' uomo è una canna che pensa; troppo spesso alla vigoria del suo pensiero fa contrasto la fragilità della canna.

La radice profonda da cui germogliano insieme verità ed errore – le verità più grandi e i più grandi errori – sta per l' appunto nella natura intima del pensiero umano. Il quale, come vedemmo, riunisce in sè questo duplice carattere: ontologicamente è lo stesso reale giunto alla sua forma più alta d' individuazione, gnoseologicamente è una forza semplice, essenzialmente attiva, che alle conoscenze frammentarie e limitate dell' esperienza imprime il suggello dell' unità infinita. Non essendovi nulla al disopra del pensiero, nulla può limitare la sua attività. Come a dire che è impossibile arrestarlo nella sfera del relativo, del contingente, del particolare, del finito propri del mondo dell' esperienza; una nobile ambizione lo spinge senza posa al di là, nella sfera del necessario, dell' assoluto, dell' infinito, del perfetto. E quanto più alto esso si eleva, tanto più vasti sono gli orizzonti che si offrono al suo sguardo, ma tanto maggiore il pericolo di ingannarsi. Se lo spirito umano potesse star pago dei dati sperimentali, le sue conoscenze sarebbero sicure, le cause d' errore minime e facilmente eliminabili. Nulla di più certo, di più imperativo, di più valido di un fatto constatato e controllato: il fatto è divino, si suol dire, la legge è umana; *contra factum nulla ratio.* Ma l' uomo, ol-

trechè percepire e rappresentare, pensa. Non gli basta conoscere, vuol comprendere, spiegare; e spiegare vuol dire sollevarsi sul mondo empirico, ed entrare nel regno dei principî, cioè del pensiero.

Orbene: la sproporzione che l'uomo ha sempre avvertito tra il materiale empirico, percettivo e rappresentativo, e le esigenze del proprio pensiero; il sentimento di disagio, d'insoddisfazione, di disgusto per la realtà fisica, che lo spinge in ogni tempo a superare le testimonianze dei sensi; la nobile impazienza mercè la quale non ha mai esitato, malgrado il ricordo de' suoi tanti errori (sovente più benefici della stessa verità), a colmare le lacune dell'esperienza e sopprimerne le incoerenze affidandosi alle sole sue forze; tutto ciò riprova che il pensiero non sta di fronte alla realtà siccome lo specchio in faccia alla cosa specchiata, non è un semplice elemento della realtà, un epifenomeno tra i fenomeni, ma bensì la realtà medesima che, giunta al possesso di sè stessa, si ricerca sempre più profondamente, e non trova limite al suo rivelarsi perchè non ha limite al suo divenire, e anticipa su sè stessa, deviando, perchè il tentare, e l'errare, è la condizione assoluta d'ogni progresso. L'insaziata aspirazione dell'uomo verso sintesi sempre più vaste, e la sua stessa temerarietà di fronte agli errori, ha dunque un valore metafisico che supera di gran lunga il puro fatto psicologico.

Se nessun filosofo è giunto così presso a questa verità come Aristotele, col suo principio che tutta la natura aspira al pensiero – onde ogni essere è un gradino della immensa scala che mena all'atto puro,

al pensiero che non ha che sè stesso per oggetto – pochi, tra i grandi filosofi, ne sono stati così lontani come Kant. La sua esitante congettura circa un possibile fondamento unico della natura e dello spirito, non riesce a colmare l' abisso senza fondo che li separa: i due mondi, il fenomenico dell' esperienza e l' intelligibile della libertà, restano di fronte l' uno all' altro, assolutamente stranieri e inconciliabili, perchè è per l' appunto sulla opposizione tra fenomeno e cosa in sè che egli fonda il valore della conoscenza razionale, come sulla distinzione tra mondo empirico e mondo intelligibile cerca conciliare il determinismo con l' autonomia del volere. Ma se le « idee della ragione », le totalità assolute costruite dal pensiero, sono per davvero il compimento dell' attività sintetica già esercitata dalla intuizione e dall' intelletto; e se la realtà, o cosa in sè, o oggetto trascendentale, è la causa non soltanto della materia, ma altresì delle forme determinate sotto le quali noi percepiamo ed ordiniamo questa medesima materia; non si comprende perchè codesto rapporto abbia ad esistere solo per le intuizioni e per le categorie, non per le sintesi supreme della ragione (1). D' altro canto, se non v' ha alcun rapporto tra le sintesi

(1) Che non la sola materia, ma ancora le forme della conoscenza siano, a mente di Kant, un effetto della cosa in sè, appare da diversi passi della stessa *Krit. d. reinen Vernunft*, 1ª ed.; ad es. p. 494, ove riconduce ogni estensione ed ogni connessione delle nostre percezioni all' oggetto trascendentale: « Diesem transscendentalen Object können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei ».

supreme e la realtà, come spiegarne non pure l'esistenza, ma anche l'insopprimibile bisogno che spinge il pensiero nostro a edificarle, a malgrado dei molti disinganni cui sa d'esporsi? Più ancora: come rendersi ragione del fatto innegabile che, sotto una forma o sotto l'altra, esse hanno sempre orientato dall'alto la coscienza e l'azione degli uomini? Tale loro funzione, più ancora che l'esistenza dei fenomeni estetici e biologici, può legittimare l'ipotesi di un legame tra l'essere ed il pensiero.

§ 15. – Il materiale empirico è necessario, ma non sufficiente, alla costruzione delle sintesi supreme. La sproporzione tra le une e le altre, sproporzione che non si può mai colmare ma che è passibile di più e di meno, stimola il pensiero a creare a sè stesso, in tutto o in parte, il proprio materiale, a fare della propria forma la propria materia, a dare insomma per contenuto delle proprie visioni l'unità, l'universalità, l'infinità, l'interiorità, la spiritualità. Tale impulso insopprimibile costituisce ciò che si suol chiamare il bisogno filosofico o metafisico; che è qualche cosa, dunque, di assai più elevato e complesso del semplice bisogno di conoscere ed esprime l'essenza stessa dell'umanità. I modi coi quali codesto bisogno si traduce temporalmente sono i singoli sistemi filosofici, che racchiudono perciò, sempre, un elemento caduco e un elemento eterno, il quale s'accumula via via tendendo verso un limite indefinitamente spostabile.

Il bisogno di unità trova il suo più potente ostacolo nei caratteri stessi dell'esperienza esteriore.

Un mondo di esseri sparpagliati nello spazio, distribuiti nel tempo ed operanti gli uni sugli altri dall'esterno, in serie sempre aperte così nell'estensione come nella durata e nella causalità, si presenta come una molteplicità immensa, che non può venire unificata se non facendo dello spazio del tempo e della causa una pura apparenza, ossia una condizione empirica della nostra conoscenza delle cose. La realtà vera deve essere cercata in ciò che è fuori dello spazio, fuori del tempo e non soggetto a causalità. Si suole, comunemente, aggiudicare a Kant la scoperta della soggettività del tempo dello spazio e della causalità. Sarebbe più giusto riconoscergli il merito d'aver stabilito, primo, le prove rigorose della loro esistenza *a priori*, come forme soggettive; chè lo spirito umano, fin da quando ha incominciato a pensare le cose, e non solo a rappresentarle, ha negato risolutamente a cotali forme ogni esistenza obbiettiva. Nel Vedânta, il più profondo sistema metafisico indiano, la realtà in sè appare come *Brahman*, il quale « non è disperso nello spazio e nel tempo, ed è libero da ogni mutamento » ossia è esente da causalità [1]. La metafisica biblica concepisce l'essere in sè come personalità; ma sopprime tutti i limiti in codesta personificazione, facendo attributi di Dio l'eternità, ossia l'assenza di tempo, l'onnipresenza, cioè l'assenza di spazio, l'immutabilità, cioè l'assenza di causalità. Nella filosofia greca Democrito e Platone – per non risalire più

(1) P, Deussen, *Gli elem. della metafisica*, trad. it. 1912, § 47 e 178.

addietro, agli eleati e ai pitagorici – ammettono due sfere diverse della realtà, a cui corrispondono due modi diversi della coscienza; una realtà superiore, la realtà vera, immutabile, eterna e assoluta, conosciuta solo per mezzo del pensiero, e una realtà inferiore, mutevole, caduca, relativa, conosciuta solo per mezzo della percezione; di quanto il pensiero, nella sua validità universale, si eleva al disopra della percezione come conoscenza del particolare, di tanto il vero essere sta al disopra del mondo imperfetto dei fenomeni e delle loro relazioni.

§ 16. – Ridotto il mondo empirico ad un semplice involucro esteriore cangiante di continuo nella qualità, nella forma, negli stati, è naturale che esso sia tenuto per una semplice apparenza, e le mutazioni stesse nient'altro che una somma di effetti, manifestazioni nello spazio e nel tempo di un principio unico, che non esiste nè nello spazio, nè nel tempo, nè nella causalità. Si viene così stabilendo una relazione di capitale importanza nell'intuizione filosofica del mondo: la relazione di interiorità-esteriorità. A quel modo che ogni nostro atto, ogni nostro detto e atteggiamento è la manifestazione esteriore di un principio interno, di un'attività vivente, semplice, autonoma, immediatamente conosciuta, che signoreggia dal di dentro e dirige tutte le proprie estrinsecazioni; al modo medesimo l'universo visibile non è che l'esteriorizzarsi di una essenza, di un principio interno, di una realtà più profonda, che non si può percepire coi sensi ma solo intendere col pensiero. La causa è soltanto la

ragione esterna delle cose e l'origine della loro esistenza attuale; il principio ne è la ragione interna e l'origine della loro esistenza possibile: è esso, per valermi di una poetica figurazione di Giordano Bruno nel *De la causa,* è esso che dall'interno della radice e del seme manda fuori i germogli, dai germogli spinge fuori i rami, dai rami i ramoscelli, dall'interno dei ramoscelli le gemme; è esso che dall'interno abbozza, prepara ed effettua il delicato tessuto delle foglie, dei fiori, dei frutti; e di dentro esso fa ritornare i suoi umori dai frutti e dalle foglie ai ramoscelli, dai ramoscelli ai rami, dai rami al fusto, dal fusto alla radice.

Codesto principio unico interno, soggetto di tutti i fenomeni dell'universo, non può concepirsi sopra altro tipo che sul nostro, cioè come spirituale. Se la natura non è intelligibile che « dal di dentro », se la natura opera dal centro de' suoi oggetti, ciò significa che dovunque, nella natura, esiste quel medesimo rapporto tra uno stato materiale (apparente) esteriore e uno stato spirituale interiore, tra un soggetto cosciente e i suoi stati, che sperimentiamo in noi. E poichè la filosofia consiste appunto nel dimandarsi che cosa è la realtà in sè stessa, considerata cioè senza dipendenza e senza relazione con le forme che assume per presentarsi alla nostra sensibilità, la risposta non può essere diversa: la realtà in sè è spirito. La tendenza invincibile della mente umana a scavare sempre più profondamente nelle cose, per cogliervi l'intimo del loro essere, doveva condurla di necessità a ritrovare nelle cose sè stessa.

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, totoque se corpore miscet.

§ 17. – Leibniz è stato il primo, storicamente, ad appellarsi in modo esplicito al principio di analogia per risolvere il problema della realtà. La vita interiore delle monadi non può essere imaginata che per analogia con la nostra propria anima; quei medesimi stati interni che troviamo in noi per via della introspezione, quella tendenza o appetito che ci spinge a passare dall' uno all' altro, dalle forme incoscienti ed oscure alle coscienti e chiare, devono costituire la natura intima delle unità individuali, in cui la realtà si risolve (1). Ma l' uso del principio risale molto più addietro del Leibniz; risale all' inizio della stessa filosofia, anzi della mitologia e delle religioni. Perchè non v' ha altro modo se non questo per colmare le lacune dell' esperienza esterna, per imprimerle il carattere dell' unità infinita e rispondere così alle profonde esigenze dello spirito umano.

Sostiene il Guastella che l' esperienza esteriore ci mostra assai più la permanenza che la mutazione; e poichè noi siamo naturalmente disposti a ricondurre l' insueto al consueto, ad assimilare ciò che è meno a ciò che è più familiare, veniamo per tal guisa ad ammettere un fondo unico permanente di tutte le cose e a fare del cangiamento una mera apparenza. È proprio vero che l' esperienza esterna, come a dire la na-

(1) *Nouv. essais*, IV, 16, 12; *Lettre à Arnauld*, ed. Gerhardt nov. 1686; *De ipsa natura*, ed. Erdmann, pag. 157.

tura materiale, il mondo dei fenomeni, ci dà in prevalenza la stabilità? Il Guastella n'è sì fattamente persuaso, da tenere per sicuro che « se noi dividiamo tutti i fenomeni della nostra esperienza in due grandi categorie, mettendo nell'una tutte le esperienze che ci hanno mostrato un cangiamento nelle proprietà delle cose, vale a dire nei caratteri per cui noi distinguiamo le cose particolari e il cui complesso si chiama l'essenza d'una cosa, e mettendo nell'altra le esperienze che ci hanno presentato le cose con le stesse proprietà che esse ci avevano prima mostrato, è evidente che quelle della seconda categoria sono, senza comparazione, le più frequenti » (1). Ma un computo simile, per vero, non sarà mai praticamente fattibile, epperò si potrà sempre sostenere, con ugual diritto, il contrario. L'esperienza esteriore ci mostra così la permanenza come il cangiamento, e se talvolta il nostro sguardo si rivolge alla prima, più soventi volte la nostra attenzione e il nostro sentimento sono stimolati dal secondo; come fanno fede i proverbi e le esclamazioni ora di meraviglia ora di tristezza, che lo spettacolo del moto vertiginoso che tutto trasporta, della irreparabile caducità d'ogni cosa, ha strappato in ogni tempo a poeti e filosofi. La realtà contemplata al di fuori non ci offre dunque alcun punto d'appoggio. Conviene cercarlo al di dentro, nell'esperienza diretta. Qui, nell'unità della nostra coscienza personale, noi abbiamo il tipo supremo dell'unità vivente: qui non

(1) C. Guastella, *Filosofia della metafisica*, Palermo, 1905, t. II, app. della parte prima, cap. I.

la sintesi astratta, che elimina artificiosamente tutte le differenze; non la molteplicità assoluta, che frantuma l'esistenza in un pulviscolo di elementi vaganti senza scopo; non l'assoluta immobilità, che è morte; non il divenire assoluto, che è inesplicabile; bensì l'unità più concreta insieme con la varietà più ricca ed eterogenea, il permanere più energico, in cui si afferma l'identità del proprio io, insieme con l'incessante divenire, in cui la vita psichica consiste.

§ 18. – Si dirà, ed è stato detto le gran volte, che a codeste esigenze soddisfa assai meglio, più a rilento ma più sicuramente, la scienza? E che la filosofia non è dunque se non l'impalcatura provvisoria, ipotetica, caduca, dell'edificio scientifico, a quel modo che la mitologia e la religione furono l'impalcatura della filosofia?

Non è dubbio che anche le scienze mirino all'unità. Ciascheduna nella propria sfera, esse raggruppano i fenomeni particolari in leggi, e le leggi particolari in leggi generali, fino ad una generalissima che tutte le unifica; a lor volta queste scienze particolari si raccolgono sotto altre più generali, come la biologia e la cosmologia, così da presentarci infine l'universo come un sistema unico, in cui i fenomeni gli esseri e i mondi si svolgono in una perfetta armonia sotto l'impero d'una sola legge. Eppure, lo spirito umano non è mai stato contento a così fatta unità; oggi meno che mai, a malgrado del progresso mirabile della scienza. E la ragione è questa: l'unità data dalle scienze empiriche è un'unità tutta este-

riore, un' unità di relazione, di composizione o di sistema come dir si voglia, nella quale gli esseri rimangono isolati così da formare non un tutto unico, ma una semplice collezione o serie, aperta da ogni lato e perciò non mai definitiva. L' unità che il pensiero umano va cercando è l' unità del proprio tipo, l' unità vivente, sostanziale o organica, che concentra in sè la molteplicità infinita ed è il soggetto di tutti i fenomeni, il principio dell' esistenza universale. Tale unità non può dunque essere se non quella di una coscienza, di uno spirito, di un pensiero che attribuisce necessariamente a sè tutti i fenomeni che involge e si pone come identico a sè in tutti i fenomeni che attraversa.

Lo spirito è l' unico legame che possa unire i fenomeni « dal di dentro »; la scienza, che li studia nelle loro relazioni di spazio di tempo e di causa, non può che unirli « dal di fuori ». E come di fuori significa per l' appunto spazio tempo e causalità, l' unità della scienza è sempre un' unità relativa. La scienza procede da fatto a fatto, da un punto dello spazio e del tempo ad un altro, senza mai raggiungere un limite. Per quanto i suoi spazi e i suoi tempi siano estesi nel senso della grandezza e suddivisi nel senso della piccolezza, la possibilità di andare al di là, in ogni senso, non è mai esclusa. La serie causale, parimenti, è inesauribile in ogni senso; vuoi perchè risalendo da effetto a causa non si può mai raggiungere il limite assoluto, vuoi perchè tra causa ed effetto s' inserisce sempre una nuova serie causale, indefinitamente. Epperò l' esperienza non potrà mai colmare

le lacune tra fenomeno e fenomeno. Come riconobbe anche Augusto Comte, l'esperienza ci mostra soltanto una connessione limitata, e sempre vi saranno fenomeni ed eventi che non potremo mettere in rapporto con altri, leggi che non sapremo condurre ad unità. Per tal modo la spiegazione scientifica non è mai definitiva. Essa dà risposta ad un perchè per farne sorgere cento altri. Ma lo spirito umano ha bisogno proprio di un sapere conclusivo; al problema dell'esistenza egli vuol dare una risposta che non susciti altre dimande, che gli conceda di rinchiudere, signoreggiandole, le serie delle cause degli spazi e dei tempi; egli vuol contemplare il mondo *sub specie æternitatis*. Per questo completa il mondo empirico con un mondo ideale, alla cui creazione concorrono le più alte e più nobili sue funzioni.

L'uomo, in breve, non vuol sentirsi straniero nel mondo. Il cuore dell'esistenza deve battere in lui stesso. Se anche venisse fatto alla scienza, un giorno che non sarà mai, di esaurire la conoscenza dell'universo così da comporre il quadro definitivo del sapere, l'uomo non potrebbe accontentarsi. Perchè codesto sapere riguarderebbe ancora e sempre la sola corteccia dell'universo, la realtà apparente dei fenomeni distribuiti nello spazio e nel tempo, un mondo di atomi, di forze brute, di masse inconscie, nel quale lo spirito non potrebbe trovare la sua patria, perchè muto, anzi ostile, alle sue più generose aspirazioni. E l'uomo cercherebbe anche allora di illuminare quel gran buio, collocando sè stesso nel fondo delle cose.

CAPITOLO SECONDO.

SOMMARIO: § 19. Il materialismo non è un sistema filosofico. – § 20. Il materialismo non risponde ai bisogni ideali. – § 21. L'idealismo della filosofia greca.

§ 19. – L'incapacità, riconosciuta alla scienza, di soddisfare ai bisogni più profondi dello spirito umano – incapacità che non scema per nulla le sue inestimabili benemerenze sia nel dominio della conoscenza dei fenomeni, sia in quello dell'utilità pratica – si riflette su tutti i sistemi filosofici che pretendono di costruirsi esclusivamente su di essa: in una parola sul materialismo.

Per materialismo s'intende, qui, non pure quell'indirizzo filosofico che non riconosce altra esistenza se non quella materiale, ma ancora ogni dottrina la quale, di fronte allo spirito conoscente e fuori di esso, pone una realtà sprovvista di coscienza e provvista di leggi proprie, che sono diverse da quelle dello spirito; sia poi, codesta realtà, una sostanza estesa, passiva, resistente, o sia movimento, forza, energia, etere. Sono quindi materialistici anche quei sistemi, che pur non negano la spiritualità dell'anima o l'irreducibilità dei fatti psichici ai fisici; perchè danno capo al medesimo risultato di ammettere un universo straniero e ribelle allo spirito, funzionante per pura causalità meccanica, nel quale l'uomo si trova sperduto al pari del beduino che viaggia nella solitudine sconfinata del deserto. Lo

Schopenhauer ha notato bene come ogni controversia sopra l'ideale si riferisca all'esistenza della materia, perchè, in fondo, è la realtà o l'idealità di questa che è discussa: « La materia, come tale, esiste puramente nella nostra rappresentazione, o è indipendente da essa? In quest'ultimo caso sarebbe la materia la cosa in sè, e chi ammette una materia esistente in sè, deve essere, per conseguenza, materialista, deve fare della materia il principio di esplicazione di tutte le cose » (1). Occorre però aggiungere che, se è materialismo anche il dualismo rigoroso, nel quale la sostanza materiale è posta come originaria, eterna, infinita, sussistente per sè al pari della sostanza spirituale, un così fatto dualismo non esiste filosoficamente. E basti accennare alla forma più tipica, più recisa di dualismo metafisico che la storia della filosofia conosca, quello cartesiano. In esso soltanto l'Essere infinito è sostanza nel vero senso della parola, laddove gli esseri finiti non sono sostanze se non in senso relativo, come ricettacoli di proprieta, e debbono non pure il loro esistere, ma ancora il loro sussistere, all'azione continua della divinità *(creatio continua)*; per guisa che, ove questa cessasse un istante, nell'istante medesimo il mondo materiale cadrebbe nel nulla.

Il materialismo è sordo a tutte le esigenze supreme dello spirito umano, esposte nei paragrafi precedenti, e che, con una sola espressione, abbiamo chiamato il bisogno filosofico o metafisico. A tale

(1) *Die Welt*, t. II, p. 30 seg.

bisogno non è possibile rispondere se non con la creazione di un mondo ideale, nel quale lo spirito riflette la parte migliore di sè stesso. Risulta perciò confermata appieno la sentenza, che ogni filosofia è di necessità idealistica, che soltanto l' idealismo è filosofia e che il materialismo, si basi sulla fisica come quello di Epicuro e di Hobbes, sulla psicologia empirica come quello di La Mettrie, sulla fisiologia come quello di Vogt, sulla teoria evoluzionistica come quello di Haeckel, non è filosofia.

§ 20. – L' errore fondamentale del materialismo è sempre stato di credere, che l' uomo non abbia se non bisogni teoretici e che a siffatti bisogni non si possa rispondere se non con l' esperienza sensibile. Il conoscere è soltanto un aspetto della vita spirituale, e l' attività percettiva e rappresentativa soltanto un elemento della conoscenza. Accanto al bisogno di conoscere ci sono, nell' anima nostra, dei bisogni ideali, delle aspirazioni morali ed estetiche assai più profonde e non meno imperiose; accanto alle forme chiare della percezione della rappresentazione e del ragionamento ci sono tendenze oscure, inclinazioni, desideri, sentimenti, impulsi, tutta una vertiginosa varietà di stati vissuti in perpetua mutazione, che, sul fondo unitario dell' io, riflettono un momento della vita universale e sono per tal guisa un modo più alto e compiuto di conoscenza.

Ora, un sistema filosofico si crea, e ad esso si aderisce, con tutta l' anima. A lui dimandiamo un sostegno nei giorni del dolore, una guida nel duro

sentiero della vita, il significato dell' esistenza, la ragione delle nostre gioie e dei nostri affanni, il perchè del nascere e del morire, il perchè del male e dell' errore, l' essenza del buono e del bello, il valore degli stessi principj della scienza; richieste alle quali solo una visione idealistica della realtà può soddisfare, perchè un' esigenza profondamente idealistica le promuove. Nella nostra infanzia, come nell' infanzia dell' umanità, a molte di queste dimande ha risposto, in modo imaginoso, la religione, il cui compito è per l' appunto di accompagnare l' uomo dalla culla all' età provetta. Giunto a questo punto, al bisogno di credere si sostituisce nell' uomo – escluse le anime mistiche, che non sanno rinunziare alle dolci blandizie della fede – il bisogno di comprendere, tantochè le stesse religioni, mosse da un segreto istinto di conservazione, si studiano di mantenere il loro dominio sugli spiriti appropriandosi gli elementi delle filosofie idealistiche. E tanto la religione quanto la filosofia cercano la materia delle loro risposte nell' esperienza di tutti, come quelle che hanno a risolvere problemi che tutti si pongono; e l' esperienza comune a tutti gli uomini è soltanto la vita psichica. Atomi, molecole, forze, masse, etere, leggi fisiche, proprietà chimiche, formole matematiche sono e saranno sempre, per il più degli uomini, un linguaggio incomprensibile, e un universo costruito sopra di esse un enigma disperato. Parlate loro di volontà, d' intelligenza, d' imaginazione, di idee, di rappresentazioni e ciascheduno, per semplice e ignorante che sia, si ritroverà tra le cose più familiari. Il materialismo è generalmente tenuto come

la forma più grossolana di credenza, e non a torto se si vuol alludere alle negazioni volgari dei politicanti analfabeti, dei manovali della scienza, dei gazzettieri da strapazzo. Ma il materialismo vero e proprio è il più aristocratico dei sistemi, perchè dimanda, a chi lo costruisce o lo accetta, una cultura scientifica, che fa solitamente difetto ai seguaci dell'idealismo e che, spesse volte, è mancata anche ai più grandi metafisici.

Comunque, giova ripeterlo, il materialismo non è un sistema fra i sistemi filosofici, perchè non è filosofia. Nè a ciò vale obbiettare, che ci furono anche sistemi materialistici. Tanto varrebbe sostenere che le ali non servono al volo perchè le oche non possono volare, o che l'intendimento non è la capacità d'intendere per la ragione che molti uomini lo adoperano per fraintendere. La storia della filosofia novera sistemi rigidamente materialistici, al modo stesso che ha le sue oche il regno dei pennuti, e dei bipedi implumi. Ma basta por mente al valore puramente episodico di codesti sistemi nello sviluppo del pensiero filosofico, basta raffrontare, per guisa di esempio, la solitudine che circondò fin dal principio il materialismo di Democrito con l'enorme influsso esercitato per millenni dall'idealismo platonico e aristotelico sopra il pensiero filosofico, morale, artistico, religioso, politico e financo scientifico, nella civiltà orientale e occidentale, oppure l'efficacia storica del materialismo di Hobbes con quella dello spiritualismo cartesiano, o del materialismo di Büchner con l'idealismo di Hegel, e via, per persuadersi che il materialismo è un ramo secco della filosofia, un prodotto ibrido incapace di discendenza. Nè

gioverebbe insistere dicendo che, all'incontro, la storia della filosofia è una lotta incessante del materialismo e dell'idealismo, lotta che si risolve in un perpetuo alternarsi dell'uno e dell'altro nel dominio degli spiriti, mostrando così che niuno dei due ha diritto di proclamarsi figlio legittimo della madre del sapere. L'opinione è troppo diffusa per esser vera. In realtà il filone maestro della speculazione è rappresentato dall'idealismo. Con esso la filosofia ebbe nascimento e con esso è vissuta fino ad oggi. Nascosto alle volte sotto la falda opaca del sapere naturalistico, ossia del materialismo, occultato altre volte dalle nubi d'incenso della fede, cioè del misticismo, sommerso non di rado, specie in Italia, sotto un mare di parole inconcludenti, o filosofia letteraria, esso non ha mai perduto la sua continuità, così da riapparire al sole più gagliardo dopo ogni periodo di frenesie materialistiche, mistiche o verbalistiche.

Oggidì noi assistiamo ad una di codeste fortunate resurrezioni, piena delle migliori promesse. Alle quali la filosofia non mancherà di tener fede, se saprà liberarsi da certe scorie letterarie, religiose e, peggio ancora, sociologiche e pedagogiche, le quali possono compromettterne l'avvenire.

§ 21. – Afferma il Lange, nella sua classica opera sul materialismo, che i primi tentativi della filosofia greca furono materialistici; e i più tengono quest'affermazione per sentenza certa. La verità è, per contro, che fin dalle sue prime origini il pensiero greco s'è orientato decisamente, risolutamente verso

l' idealismo. Basterebbe a dimostrarlo il fatto che, in meno di tre secoli, con tanta povertà di mezzi di ricerca e sì scarsi stromenti d' informazione, esso ha potuto apprestare il materiale speculativo per la costruzione dei due più grandiosi e mirabili e compiuti sistemi idealistici che la storia ricordi: il platonico e l' aristotelico.

La metafisica è la ricerca dell' unità sostanziale nella molteplicità dei fenomeni, e questa ricerca costituisce il problema iniziale della speculazione greca. Ma è di gran momento osservare che l' idea dell' unità del mondo non è, per i filosofi della Jonia, un principio che debba dimostrarsi, bensì una premessa sottintesa, un postulato, che per sè stesso non ammette dubbio nè contestazione e si traduce immediatamente nella dimanda: quale delle materie cosmiche serve da fondamento unico e permanente di tutti i processi della natura? È noto quale sia stata la risposta. Qui è pur degno del massimo rilievo il fatto che Anassimandro, contemporaneo di Talete, comprende già non potere il principio unitario delle cose esser dato da veruna delle materie percepibili, ma ha da stare al di sopra di ogni esperienza, in una realtà permanente, eterna, infinita, impassibile di fronte a qualsiasi mutazione; e che per tutti gli altri, ancorchè il principio medesimo abbia analogia con la realtà empirica, sta però dietro di essa, è più fine, più reale, più perfetto ed animato. Il concetto d' interiorità e il concetto d' unità vivente, premesse necessarie d' ogni visione idealistica, sono dunque nettamente formolati in questi antichissimi pensatori. Il disgusto del-

la realtà sensibile si fa sentire di già, conducendo adagio adagio la speculazione a staccarsi dal mondo fisico per volare nelle regioni dell'ideale. Tutti gli storici della filosofica greca riconoscono concordi che l'elemento scelto volta per volta come principio unitario, non è, per codesti filosofi, se non il segno simbolico di un altro elemento più profondo e più perfetto: l'acqua di Talete è un'acqua metafisica, un'acqua fecondata dalla forza vitale; l'aria di Anassimene è un'aria più pura di quella che respiriamo, è una forza animante ed animata; similmente l'aria di Diogene non è l'aria atmosferica, ma un principio dotato di coscienza e d'intelligenza; più ancora, il fuoco di Eraclito non è il fuoco che scotta e che brucia, ma un fluido puro, mobile, intelligente, divino, una vita universale ed assoluta che serve da principio a tutti i fenomeni della natura e di cui il fuoco sensibile non ci offre che l'imagine; l'essere eleatico è uno, originario, eterno, omogeneo, immutabile e identico al pensiero, cioè a dire il pensiero del mondo, τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. Per Empedocle il moto degli elementi è l'effetto di due forze psichiche antagonistiche; per Anassagora una ragione eterna materiata nel cosmo dispone tutte le cose secondo un ordine bello e conforme ad un fine; per i Pitagorici l'universo è un'armonia di numeri.... In breve, è lo spirito che fruga sempre più addentro nella natura per ritrovarvi sè stesso; lo spirito che ha già conquistato i suoi attributi di interiorità, di unità, di spontaneità, di finalità, di razionalità e non attende, per rivelarsi compiutamente, che i suoi due ultimi

caratteri, l' immaterialità e l' autocoscienza: il primo sarà scoperto da Platone, il secondo da Aristotele.

Nel medesimo tempo questi primi pensatori - meglio, quelli tra essi dei quali c' è rimasto qualche cosa più d' un vocabolo o d' una frase - risentono nel modo più vivo quella sproporzione tra il materiale empirico e le esigenze supreme del pensiero, che, come vedemmo, è lo stimolo più possente a trascendere l' esperienza e a spiritualizzare la realtà. Codesto senso di disagio si rivela nelle loro frequenti espressioni di sconforto per l' ignoranza alla quale l' uomo sembra condannato, per i confini ristretti entro i quali il sapere umano è racchiuso – espressioni nelle quali s' è voluto trovare financo un deciso atteggiamento agnostico (1) – e dà capo a quella opposizione fondamentale tra sensibilità e pensiero, tra apparenza e realtà, che, attraverso la dottrina protagorea della percezione, sbocca nella distinzione platonica del mondo incorporeo delle realtà assolute, immutabili, eterne (idee), conosciute per mezzo del pensiero, e il mondo materiale delle cose relative e mutevoli, conosciuto per mezzo dei sensi.

L' idealismo platonico è dunque il risultato rigoroso e necessario di tutta la speculazione precedente. Le idee di Platone unificano in sè medesime i diversi procedimenti del pensiero, che fino allora erano stati diretti a fissare separatamente il principio ontologico,

---

(1) Deduzione illegittima, come ho cercato di provare altrove; cfr. C. Ranzoli, *Sul preteso agnosticismo dei presocratici*, in Rendiconti dell' Istituto lombardo di s. e l., vol. XLVII, fasc. 19.

il logico e il morale. Nell' ordine ontologico sono quella realtà originaria e costante nel mutamento dei fenomeni, che Talete, primo, s' era argomentato di trovare nell' acqua; nell' ordine logico sono l' oggetto di quel sapere universalmente valido nel mutare delle opinioni, che tutti i filosofi precedenti avevano intuito doversi trovare nel pensiero; nell' ordine morale sono quel vero scopo nel mutare dei desideri, che Socrate aveva opposto vittoriosamente al soggettivismo etico dei sofisti. E poichè la realtà inferiore delle cose mutevoli costituisce il mondo materiale, oggetto della percezione, la realtà superiore delle essenze immutabili deve costituire un mondo immateriale, puramente intelligibile, τόπος νοητός.

Tra i due mondi non esiste alcun rapporto. Platone, nell' ultima fase del suo pensiero, s' è studiato di saldarli insieme facendo delle idee le cause finali dell' accadere; ma senza riuscirvi. Aristotele, platonico in quanto pone il vero essere nell' elemento universale e la sua conoscenza nel concetto, rivolge tutti i suoi sforzi nell' abbattere le barriere innalzate dal suo grande maestro tra idee e cose, tra concetti e percezioni, per far capace la conoscenza concettuale di spiegare l' oggetto della percezione. Le idee sono sì l' essenza delle cose, ma in quanto immanenti nel mondo siccome potenze o forze che agiscono nelle cose medesime, dirigendo il processo del divenire. Questa formola semplice e meravigliosa – l' essere che si realizza nell' accadere, l' essenza che si sviluppa nei fenomeni stessi – conchiude la lunga vicenda dei tentativi fatti dal pensiero greco per risolvere i suoi problemi fondamentali.

Il sistema aristotelico è variamente giudicato e denominato. Lo si qualifica per dinamismo, per energismo, per dualismo, da alcuni financo per materialismo superiore. Sarebbe assai più esatto denominarlo uno spiritualismo superiore. In poche dottrine, per certo, il pensiero quale attività suprema dell' esistenza celebra i suoi trionfi come nell' aristotelica. Qui tutto è energia, tutto è atto; e il tipo perfetto dell' atto è il pensiero, perchè solo il pensiero è una attività che risiede in sè stessa, perchè solo nel pensiero puro il soggetto e l' oggetto, l' intelligenza e l' intelligibile, la la coscienza e l' essere non fanno che uno. L' atto non va confuso col moto, fenomeno intermedio nel quale s' opera il passaggio dalla materia alla forma, dalla potenza alla realtà, e che suppone la materia come punto di partenza e l' atto come fine; l' atto per sè stesso esclude totalmente sia la potenza sia il moto, come dimostra il suo esser fine di ogni potenza e di ogni moto senza aver altro fine che sè stesso. Poichè la natura è il mondo del divenire, la legge universale degli esseri naturali è che tutto ciò che è in atto sia stato da principio in potenza; codesti esseri formano una gerarchia in cui ogni grado superiore suppone gli inferiori, ogni forma è sempre tale rispetto ad una materia inferiore mentre è una materia rispetto ad una forma superiore alla quale aspira, cosicchè tutta la natura è un' aspirazione finalistica verso la forma suprema, che sarà dunque la forma pura, o atto puro, o, ancora, pensiero puro. Se la natura intiera aspira al pensiero, questo, come fine supremo, come forma che non si riporta ad alcuna

materia, non può avere che sè stesso per contenuto, dev' essere un puro spirito, una pura autocoscienza, o, come dice Aristotele, pensiero del pensiero, νόησις νοήσεως.

Così nella dottrina aristotelica la speculazione greca raggiunge il concetto pieno e definitivo della spiritualità. L' idealismo platonico è ancora, a voler parlare esattamente, un semplice immaterialismo; l' idealismo aristotelico è un vero e proprio spiritualismo.

Capitolo Terzo.

Sommario: § 22. La conoscenza della realtà in sè stessa. – § 23. L' interiorizzazione della vita spirituale. – § 24. Pretesa contraddizione dell' idealismo.

§ 22. – Accanto alle esigenze profonde dello spirito umano, proprie d' ogni essere pensante, che abbiamo fin qui esaminato, si collocano altri fattori di natura tecnica, dottrinale, che cooperano vivamente con quelle nel processo d' idealizzazione del reale. Uno dei più cospicui è il problema della conoscenza, o, per meglio dire, la difficoltà di spiegare la conoscenza e garantire il valore della verità, evitando lo scetticismo. Difficoltà che appare solubile solo mercè l' eliminazione del dualismo tra soggetto e oggetto, e l' identificazione sostanziale di questo con quello.

È una difficoltà che il pensiero antico, ingenuamente dogmatico, non conobbe. Democrito, al quale

pure risale l'importante distinzione tra qualità primarie e secondarie, non ha dubbio alcuno sulla capacità del pensiero di cogliere la vera essenza delle cose. Lo stesso Aristotele ammette, senz'altro, che così le forme delle cose sensibili, come quelle afferrabili soltanto dal pensiero, o intelligibili, diventano il contenuto stesso della cognizione; di qui la sua sentenza, che l'anima è in certo modo ogni cosa, ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. I padri della Chiesa, nel loro sforzo disperato di conciliare la conoscenza umana dell'essere divino con la sua trascendenza assoluta, giunsero a impostare il problema quasi nei termini medesimi della filosofia moderna (1). Ma fa duopo arrivare fino all'empirismo inglese e al criticismo kantiano, per trovarlo espresso nella sua formola recisa e dilemmatica; da allora in poi esso è accolto da ogni filosofo idealista siccome argomento di decisivo valore: « O il vostro mondo reale laggiù, dice il Royce, è da un capo all'altro un mondo di idee, una mente esteriore, che voi andate più o meno comprendendo mediante la vostra esperienza, o altrimenti, in quanto esso è reale e esteriore, è inconoscibile, un'imperscrutabile x, un assoluto mistero. Il dilemma è perfetto. Non c'è una terza alternativa. O una mente esteriore, o altrimenti l'inconoscibile » (2). E, per vero, atteso che non è concepibile possa lo spirito uscir fuori di sè stesso nè le cose materiali penetrare dentro lo spirito; atteso che nel nostro

il mondo esterno è mental o è inconoscib

(1) Cfr. C. Ranzoli, *L'agnosticismo nella fil. religiosa*, Milano, 1912, p. 162 segg.

(2) *Lo spirito della fil. moderna*, trad. it. 1910, t. II, p. 69.

pensiero, nella nostra coscienza, non ci sono che pensieri e stati di coscienza; per perfetta che si supponga l'intuizione del soggetto pensante, essa non ci darà mai la conoscenza intima delle cose. Ma eliminata la distinzione sostanziale tra soggetto e oggetto, fatto della realtà esterna una forma di coscienza, non v'ha più nulla d'impenetrabile alla nostra conoscenza della realtà e il pensiero viene ad adeguarsi esattamente col pensato.

L'aspirazione a penetrare le cose come sono in sè stesse, a possedere la verità assoluta, cioè il bisogno di conoscere nello stretto senso, vien dunque ad allearsi con quello che abbiam chiamato bisogno metafisico in generale, conducendo irresistibilmente la speculazione al sicuro approdo dell'idealismo.

Qui ancora si rivela l'insostenibilità della soluzione materialistica. Essa pretende di venire a capo del problema della realtà, fondandosi esclusivamente sul testimonio dell'esperienza esterna, come a dire di una esperienza sempre indiretta, relativa e spesso ipotetica; e, nel suo nome, giunge financo ad accusare di falsità il testimonio dell'esperienza interna, come a dire dell'unica certezza che noi possediamo. Questo capovolgimento di valori costituirà sempre l'inferiorità del materialismo di fronte all'idealismo. Nulla di più legittimo e di più naturale che, poichè nella nostra esperienza interiore ci è dato conoscere una parte dell'esistenza non quale appare, ma quale essa è in sè medesima, concepiamo per analogia con noi stessi l'altra parte dell'esistenza, che ci è nota solo come essere esterno, come natura o materia.

La conoscenza che abbiamo di noi stessi è l'unica nostra conoscenza diretta, l'unica esperienza positiva, la certezza prima e il tipo di tutte le certezze. Se in qualche luogo si trova la chiave che apre l'arcano dell'universo, questo luogo non può essere altro che il nostro io.

§ 23. – Per una suggestiva interferenza di bisogni spirituali e di elementi tecnici, l'idealismo metafisico, pur avendo trovato nell'io il punto d'appoggio definitivo sul quale assidere l'universo, ha voluto trapiantare nella stessa realtà spirituale quella relazione d'interiorità - esteriorità che, sembra, non doveva più avere alcun valore, o solo un valore apparente, posto che nell'esistenza non v'ha altra realtà che quella dello spirito. E, avviatosi per questo sentiero, non ha mai trovato nè limite nè posa nella sua aspirazione a portare sempre più in là, sempre più addentro, in un io più profondo, l'origine esplicativa delle cose, il nocciolo intimo della realtà. L'io empirico apparve così come la rivelazione nella coscienza di un io trascendentale; l'io individuale l'attuazione di un io universale, l'io finito di un io infinito, l'io relativo di un io assoluto e via seguitando.

Nel romanticismo letterario tedesco questa distinzione assume degli aspetti fantastici: il mondo è quale l'io lo costruisce; ma il vero io è l'io che conoscono soltanto gli uomini di genio, i poeti, gli artisti creatori, come quelli che sanno vedere nella natura l'opera di un'arte inconscia, una forma che l'io universale dà alle proprie esperienze; il mondo

reale è dunque tale da soddisfare appieno le esigenze dell' uomo di genio, dell' ispirato, dell' artista. Applicazioni non meno imaginose la psicologia spiritualistica e spiritistica ricava, al presente, dalla distinzione tra io primario e io secondario, io supraliminale e io subliminale, io conscio e io subconscio o inconscio: codesto nucleo profondo e misterioso, posto oltre il limite della coscienza chiara, sarebbe il motore primo della personalità umana, tantochè da esso procederebbero in massima parte le tendenze abituali e istintive, gli impulsi delle nostre azioni, le imagini dei sogni, i prodotti spontanei del genio e con esso si spiegherebbero i fenomeni di disintegrazione nella personalità, di sdoppiamento della coscienza, di automatismo psichico, di suggestione ipnotica, di telepatia e simili.

La distinzione risale a Kant, che sotto l'io fenomenico, oggetto della coscienza, colloca un io noumenico o trascendentale, di cui a niuna delle nostre facoltà è dato di cogliere la natura. Per quanto imperscrutabile, quest'io intelligibile costituisce l'intima essenza nostra. Da esso scaturisce la legge morale, che, per essere incondizionata, non può aver origine dall' esperienza. L' uomo, come membro del mondo intelligibile, dà la legge a sè stesso come membro del mondo sensibile o fenomenico, così da essere legislatore e suddito a un medesimo tempo. È dunque il trasferimento nell' uomo del rapporto tra cosa in sè e fenomeno; come questo è una trasformazione del rapporto prima stabilito tra essenza e accidenti, tra sostanza e attributi, tra qualità palesi e qualità occulte; in breve, sempre quella medesima relazione

d'interiorità ed esteriorità, che, come vedemmo, costituisce una delle fondamentali esperienze umane.

Orbene, il problema centrale di tutto l'idealismo post-kantiano sarà per l'appunto la ricerca di questo più largo e profondo io, vero nucleo dell'esistenza universale. Già per il Beck, scolaro ed amico di Kant, l'oggetto della coscienza individuale si eleva a contenuto di un « io originario » sopraindividuale, e quindi normativo per la verità della conoscenza empirica. Fichte, negli scritti giovanili, converte audacemente l'apparente relazione delle cose esteriori con la nostra coscienza in una relazione dell'io puro con l'io empirico, cioè di una interiorità profonda che opera creando una interiorità più superficiale, che, per tal maniera, sta con essa nel rapporto di una esteriorità, di una apparenza rispetto alla realtà vera; ma non pago ancora, negli scritti posteriori l'io puro, di fronte al quale ogni cosa è apparenza, diventa a sua volta apparenza di una realtà situata ancora più in là, di una realtà assoluta, infinita, divina, che vibra nei nostri spiriti finiti senza che la nostra ragione e la nostra volontà siano capaci di produrla, ma in grazia della quale si opera la comunione di tutti gli spiriti in un unico io il cui atto è l'essenza stessa della nostra spiritualità: « Solo l'attività pura dell'io è infinita e solo l'io puro è infinito. Ma l'attività pura è quella che non ha nessun oggetto, bensì ritorna in sè stessa » (1). Per Schelling lo spirito perviene a sè stesso nell'uomo, solo perchè ha

(1) *Grundlage d. ges. Wiss.*, 1802, p. 234 seg.

prima espresso sè stesso nella natura, la quale è come un' odissea dello spirito, come l' aspirazione dell'io divino ad ascendere dalla forma d'esteriorità che lo avvolge nella natura per tornare a sè stesso e riconquistare la propria interiorità (perciò egli chiama la natura spirito visibile e lo spirito natura invisibile, *die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein*) (1); e nella filosofia della religione l' io divino è, nella sua essenza originaria, una volontà inconscia, un impulso infinito, che genera come autorivelazione le idee e la ragione, in cui si contempla eternamente: dall' azione scambievole di quell'impulso oscuro e della sua ideale autointuizione deriva il mondo, che, come natura, mostra la lotta di un principio organico formatore e di impulsi razionali.

Hegel, mente lucida e netta, insorge contro codesto fantasticare romantico intorno alle relazioni dell'io individuale e dell'io assoluto. La sua tagliente ironia assale senza pietà, di fronte, le intuizioni barocche e il disordine pretenzioso, proprio della scuola schellinghiana (2). Ma quale altra mira si propone egli medesimo, il rigido svevo, se non di determinare con formola esatta i legami che avvincono l'io finito e l'io infinito, la coscienza individuale e l'ordine esteriore, il mondo del momento e il mondo dell'universale? E la sua gran formola è questa: l'io più profondo cercato dai romantici, l'io creatore del mondo è la divina Idea universale concreta, che concilia in

(1) *Ideen zu einer Philos d. Natur*, 1803, p. 64.
(2) Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, 1912, p. 85.

sè tutte le opposizioni, che unisce organicamente la molteplicità degli io individuali, nei quali si realizza; essa è per natura l'io, il soggetto, questi sono i suoi pensieri, le sue espressioni, le sue incorporazioni finite.

Si deve senza dubbio alla grande efficacia esercitata dall'idealismo post-kantiano, segnatamente da Hegel, sopra la speculazione successiva, se codesta distinzione fra i due io è, oggi ancora, fondamentale nei sistemi idealistici. Basti mentovare l'intuizionismo del Bergson – pur così lontano dal razionalismo speculativo – il quale si regge tutto sopra la distinzione tra l'io profondo, durata reale, libera creazione di qualità sempre nuove, e l'io superficiale o simbolico, soprastruttura artificiale imposta dalle esigenze della vita pratica: « Al disotto della durata omogenea, simbolo estensivo della durata vera, una psicologia attenta scopre una durata i cui elementi si compenetrano; al disotto della molteplicità numerica degli stati coscienti, una molteplicità qualitativa; al disotto dell'io a stati ben definiti, un io in cui successione implica fusione e organizzazione. Ma noi ci contentiamo il più spesso del primo, cioè dell'ombra dell'io proiettata nello spazio omogeneo » (1).

+ Prol.

§ 24. – Durante questa rapida rassegna delle dottrine del doppio io, taluno si sarà forse pensato di sorprendere l'idealismo in una flagrante contraddizione. L'idealismo, per un verso, si appoggia sopra l'analogia e quindi sul principio che la conoscenza

(1) *Essai sur les données im. de la consc.*, 1904, p. 96 seg.

che abbiamo del nostro io è la conoscenza di una realtà in sè stessa, la certezza prima e il tipo di tutte le certezze; per l'altro smentisce il suo principio facendo dell'io la pura apparenza, l'ombra, il riflesso di una realtà posta al di là e al disotto della sfera mobile degli stati rischiarati dalla coscienza, e quindi imperscrutabile o, per lo meno, incerta e mal nota. Ma non è assurdo asserire che l'essere umano abbia segreti per la coscienza? Che nell'attualità della mia coscienza ci sia qualche cosa che non è la mia coscienza attuale? L'io si sente essere quello che è, si sente tutto ciò che è, e non è se non ciò che si sente essere.

io univ

Il rimprovero, invero, coglie soltanto le dottrine nelle quali l'io universale non si rivela tutto nell'io individuale, rimanendo avvolto nell'arcano della sua mistica trascendenza. E ancora per queste dottrine, conviene riconoscere loro il diritto di concepire l'autorivelazione dell'assoluto come un processo dinamico, essenzialmente progressivo e che non può mai totalmente appagarsi; il mondo della verità non ha confini: solo ad un io completo può apparire quale è nella sua totalità. L'introspezione viene loro in soccorso, mostrando che, se è vero che io mi conosco quale veramente sono, non v'ha limite alcuno nella mia conoscenza di ciò che sono, perchè nell'anima dell'uomo si aprono abissi incomparabilmente più profondi di quelli dell'oceano. Che se così non fosse, nel momento stesso che Socrate propose il « conosci te stesso » quale cómpito fondamentale della filosofia, in quell'istante medesimo essa avrebbe potuto esaurire di

Il mistero della vita interiore
Tu, io - individuale - superficiale -
conosci
te stesso - universale - profondo (te stesso come l'universo)
è conosci l'universo nel tuo spirito e la sua conversione

colpo tutto il cómpito suo e scrivere la parola fine sul libro dell'umana sapienza. Laddove noi vediamo che, da quel momento, la vita interiore s'è rivelata d'una complessità sempre più ricca, d'una vastità sconfinata, per modo da farci persuasi che l'universo reale è l'universo dell'io, ma che il nostro io individuale e attuale non può mai coincidere con l'io universale.

Si può insistere ancora nell'obbiezione, con l'opporre che l'idealismo post-kantiano ha, comunque, rivelato la propria incapacità di risolvere il problema filosofico, una volta che, convertito l'universo della natura nell'universo dello spirito, si riaffaccia sempre più ansiosa la dimanda: qual'è l'essenza ultima e vera dello spirito, ossia del reale? È la legge morale di Fichte, la vita divina infinitamente bella e capricciosa dei romantici, l'assoluto buio « in cui tutte le vacche sono nere » di Schelling, l'universale concreto di Hegel, la volontà cosmica di Schopenhauer, l'inconscio di Hartmann?

La risposta è facile. Una dottrina filosofica vuol essere valutata da due punti di vista: nella sua capacità di presentare, a chi la costruisce e a chi l'accetta, una soluzione conclusiva del problema del reale, e nella sua fecondità di svolgimenti ulteriori. A entrambe queste esigenze le dottrine esaminate hanno magnificamente risposto, come dimostra per un lato il loro larghissimo dominio sugli spiriti, per l'altro il lievito ricco di sempre nuovi fermenti, che l'opposizione dell'io superficiale all'io profondo ha apportato nella speculazione filosofica. Non è dubbio

che lo spirito umano si aprirà nuove vie per saziare la sua aspirazione a interiorizzarsi sempre più nel reale, a coglierlo sempre più in fondo, a concentrarlo in sintesi sempre più vaste e compiute. Ma è certo del pari che codeste aspirazioni non saranno mai compiutamente appagate. Lo spirito è vita, processo, movimento, divenire; e la filosofia, figlia diretta dello spirito, partecipa della sua eterna giovinezza.

PARTE TERZA

CAPITOLO PRIMO

SOMMARIO: § 25. Riassunto dei concetti fin qui esposti. – § 26. La natura esterna non è spirituale. – § 27. L'eterogeneità tra il soggetto e l'oggetto.

§ 25. – Riportiamoci ora al nostro primitivo punto di partenza. L'universo naturale rivela, in ogni istante, una profonda coesione di parti congiunta ad una inesauribile varietà di fatti e di forme; nel tempo, una persistenza immutabile nel sussistere congiunta ad una incessante novità nel divenire. Questi due caratteri sono l'espressione di un'unica legge, che si può denominare tanto legge d'individuazione quanto legge di eterogeneità, a seconda che si pon mente al puro concentrarsi dell'attività cosmica nell'individuo, o all'atteggiamento caratteristico che l'attività stessa assume sempre nell'individuo. Ma che i due caratteri procedano da un unico principio, e non facciano, dunque, che un carattere solo,

è dimostrato, storicamente, dalla insufficienza dell'universalismo per un lato, dell'individualismo per l'altro, a dar ragione di quella costante armonia di unità e di molteplicità, di varietà e d'uniformità, che costituisce il ritmo essenziale di ogni concreta esistenza.

Se gli esseri risentissero tutti a un modo l'azione dell'attività universale, in virtù della quale sussistono, la natura, ancorchè infinita, presenterebbe un'assoluta uniformità; se, pur risentendola ciascuno in guisa diversa, fosse identico in tutti il grado di rispondenza all'attività medesima, la natura presenterebbe, sì, un'infinita varietà di forme, ma tale varietà sarebbe assolutamente statica. La natura è invece un ascendere progressivo dalle forme più semplici alle più complesse, per l'aderire sempre più intimo degli individui col tutto. Nella convinzione comune, quanto una forma individuale è più specificata, e tanto maggiore è il suo isolamento da tutto il resto; di modo che la forma-limite nell'evoluzione delle individualità, sarebbe rappresentata da un essere assolutamente chiuso in sè, e avente in sè medesimo le ragioni del proprio sussistere e del proprto operare: suo motto sarebbe il biblico *ego sum qui sum*. Noi abbiamo veduto che, per contro, quanto una forma individuale è meglio specificata, e tanto maggiormente aderisce con tutto il resto; di modo che la vera forma-limite nell'evoluzione delle individualità è da pensare come un essere che concilj in sè medesimo la perfetta aderenza alla vita universale col grado supremo di determinazione indivi-

viduale. Se a quest' essere vogliamo dare il vecchio nome che l' umanità ha sempre attribuito al proprio ideale di perfezione, possiam chiamarlo Dio; un Dio che non s' è rivelato al principio ma si rivelerà alla fine dei tempi; un Dio che non ha creato il mondo, ma che sarà espresso dal mondo come estrema formola vivente di un processo infinito; un Dio immanente nel mondo perchè punto di concentrazione di tutte le energie, cuore dell' esistenza, ma trascendente il mondo perchè attività caratteristica e suprema, pensiero dell' esistenza individuale: suo motto sarebbe l' eleatico ἓν καὶ πᾶν.

Senza entrare nel dominio della mitologia, noi abbiamo già trovato nel regno della natura un essere che concentra in sè la vita cosmica sotto la forma più unitaria e più molteplice, più distinta da tutto il resto e più intimamente congegnata con tutto il resto: è l' essere pensante, l' uomo. Nel pensiero la reatà raggiunge dunque il limite massimo della propria individuazione.

§ 26. – Una conseguenza rigorosa, inoppugnabile si raccoglie da quanto fin qui si è dimostrato: che cioè il pensiero è di natura diversa dal reale esterno, e non sarebbe il pensiero nè la forma più alta d' individualità del reale, se non si elevasse sopra il reale come attività assolutamente caratteristica, eterogenea e nuova; cosicchè, riconosciuta al pensiero l' impronta della spiritualità, fa di mestieri conchiudere che fuori e oltre il pensiero non esiste spiritualità; ossia, che il mondo esterno è materiale.

Pensiero (Spirituale) → Reale - Cosa (Materiale)

Questa conseguenza, per rigorosa che possa essere, ai più sembrerà contraddire apertamente e financo distruggere l'asserita relazione del pensiero di fronte al reale. Come può, il pensiero, costituire l'attività più aderente al reale, se è di natura opposta? Come può, il reale, giungere al possesso di sè stesso nel pensiero, se questo è spirituale e quello materiale?

La conoscenza è concepita, in effetto, come una relazione di somiglianza tra il pensiero e la cosa; e non pure dai profani, ma ancora dalla più parte dei filosofi. Tra il nostro spirito e la realtà dovrebbe esistere il medesimo rapporto che tra lo specchio e gli oggetti specchiati, per guisa che tanto più vera è la nostra conoscenza degli oggetti, quanto più esattamente e compiutamente si riflette la loro imagine sul nostro spirito. Questa ingenua convinzione ha dato origine, in antico, al noto postulato che « il simile si conosce col simile » o addirittura « l'uguale con l'uguale »; onde, secondo Parmenide, il caldo esterno vien percepito mediante il caldo nell'uomo, il freddo esterno per via dell'interno; secondo Empedocle ogni elemento del nostro corpo conosce l'elemento uguale del mondo esteriore, e con la terra noi conosciamo la terra, col sangue il sangue e via; per Eraclito e per Anassagora il sapere dell'individuo è una parte della stessa ragione universale cosmica, che penetra in noi per la porta dei sensi; per Democrito, entrano dentro nell'anima, attraverso gli organi di senso, le imagini infinitamente piccole (εἴδολα) che si staccano dalle cose e sono vere copie delle

cose stesse. Platone identifica il soggetto con l'oggetto del pensiero, Aristotele concepisce la sensazione come un processo mercè il quale le proprietà essenziali delle cose, o « forme », sono trasmesse all'organo senziente, e il pensiero come l'atto con cui lo spirito, afferrando le unità razionali (rapporti concettuali) che stanno a fondamento della realtà, diventa una cosa sola col suo oggetto.

Il pregiudizio dommatico persiste altresì in Kant e nelle scuole idealistiche successive, infino ad oggi: in quello sotto la specie della cosa in sè, in questo sotto il dilemma che l'oggetto, o partecipa della medesima natura del soggetto ed è conoscibile, o non partecipa ed è inconoscibile. Che la cosa in sè non sia, per Kant, un semplice concetto-limite, un'idea negativa, ma una realtà della cui esistenza egli non dubita, tanto da elevarla a causa e della materia e delle forme della conoscenza; che essa riveli il persistere, nella mente di Kant, dell'antica ingenua opinione; e che, pertanto, contravvenga al principio fondamentale del criticismo, per cui non già lo spirito si conforma alla natura delle cose, bensì le cose si conformano alla natura dello spirito, ossia alle forme dell'intuizione, alle regole dell'intelletto, alle idee della ragione teoretica; tutto ciò è stato le tante volte dimostrato, che non mette conto insistervi. Giova invece rilevare, che l'alternativa stabilita dall'idealismo s'impernia tutta sul tacito postulato che il simile si possa conoscere solo col simile, per modo che l'identità sostanziale del soggetto con l'oggetto viene a risultare la condizione esplicita della possi-

bilità della conoscenza. Soltantochè, per obbedire a siffatta condizione, l'idealismo speculativo rovescia la proposizione del realismo ingenuo e, in cambio di definire l'idea la rappresentazione della realtà, definisce la realtà la rappresentazione dell'idea; così lo spirito può cogliere l'essenza delle cose senza straniarsi da sè stesso; le cose non sono vere se non perchè diventano intelligibili e a seconda del loro grado d'intelligibilità, ossia del loro rapporto con la verità ideale, e tale rapporto si fa tanto più stretto quanto più le cose sono liberate da ogni elemento spurio introdottovi dalla sensibilità e dalla imaginazione.

Comunque, si faccia della coscienza lo specchio della realtà, o della realtà lo specchio della coscienza, la soluzione è sempre fondata sul presupposto dell'identità dei due termini.

§ 27. – Orbene: si consideri il fatto del conoscere in tutti i suoi gradi e in tutte le sue forme, e si vedrà che, all'incontro, esso importa sempre una opposizione, una eterogeneità, un salto qualitativo tra conoscente e conosciuto. Perchè la conoscenza non è il travasarsi della realtà nel pensiero, ma bensì il risultato di una funzione, la fase terminale di un processo, il momento conclusivo di uno sviluppo; non si avrebbe nè funzione, nè processo, nè sviluppo se i due termini fossero identici. È una verità banale, ma che vuol essere energicamente riaffermata. La conoscenza sorge sempre da un urto, a così dire, del nostro spirito con qualche cosa che

da esso è diverso. Il conosciuto è sempre la notizia, l'avvertimento di qualche cosa che lo spirito non avrebbe potuto cavare da sè stesso. Il conoscere è sempre l'impadronirsi del nostro spirito di qualche cosa che esso innalza alla propria vita. A quel modo che una foglia non può specchiarsi nell'acqua, se ha l'identico verde dell'acqua; meglio ancora, a quel modo che un corpo provvisto della stessa temperatura della nostra pelle non determina in noi alcuna sensazione termica; che noi non avvertiamo un suono della stessa intensità della sensazione interna del nostro orecchio; che il nostro occhio non percepirebbe un oggetto identico per forma e colorito ad una nostra attuale imagine entoptica; allo stesso modo la realtà totale non sarebbe conoscibile se fosse della medesima stoffa del nostro spirito. Un mondo di puri spiriti sarebbe, per ciascun d'essi, il deserto sconfinato, silenzioso, buio, mortale. La vera vita non comincerebbe per essi se non nell'istante in cui qualche cosa si producesse nello spazio, nel tempo, nella causa, vale a dire nelle condizioni della materialità. Come altrimenti si rivelano gli spiriti nelle esperienze medianiche, se non con levitazioni di oggetti, colpi di tavolino, impronte nell'argilla, carezze e scappellotti ai convenuti? Il medesimo, facezie a parte, occorre cotidianamente nelle relazioni tra gli uomini, perchè degli stati spirituali altrui non abbiamo conoscenza se non per via di suoni, di segni, di motti, di contatti, in breve di elementi materiali.

Ma queste considerazioni, per quanto semplici ed elementari, non riusciranno a tutti persuasive.

Lo spirito umano, conscio della propria superiorità sul reale, assuefatto a dominarlo, non si rassegnerà mai a vedere in esso un mondo straniero, dotato di leggi proprie ed ergentesi di fronte a lui come potenza contro potenza. E sarà sempre fertile di ragioni per persuadere sè stesso del contrario.

Si dirà: non è affatto vero che la conoscenza importi eterogeneità tra soggetto e oggetto, perchè de' suoi propri stati il soggetto ha conoscenza intima e immediata; nella nostra autocoscienza lo spirito conosce sè stesso come spirito; qui idea e cosa, pensiero ed essere stanno in intimo accordo, si unificano immediatamente; ed è questo per l'appunto che ci dà il diritto di porre nelle cose il medesimo rapporto e di fare dell'esistenza universale un pensiero che pensa sè stesso (1). Un così fatto ragionamento si regge esclusivamente sulla confusione dei due significati della conoscenza. La quale è funzione ben diversa, a seconda che si rivolge all'oggetto o al soggetto: la prima implica, per definizione, un'alterità di pensiero e di pensato, di ideale e di reale, di spirito e di natura, che è esclusa dalla seconda, per modo che, se quella è conoscenza, questa non può esser chiamata tale se non per equivoco. In altre parole, quando diciamo che l'io ha conoscenza diretta

(1) Questo argomento è sostenuto con molto vigore dallo Schleiermacher: « Man könnte sagen, Ubereinstimmung des Gedankens mit dem Sein sei ein leerer Gedanke wegen absoluter Verschiedenartigkeit und Incommensurabilität beider. Allein im Selbstbewusstsein ist uns gegeben, dass wir beides sind, Denken und Gedachtes, und Leben haben im Zusammenstimmen beider » *Dialektik*, 1903, p. 101.

di sè stesso, non dobbiamo imaginarlo assurdamente come distinto dai propri stati e quasi collocato di fronte ad essi a guisa di soggetto di fronte all' oggetto, bensì come facente tutt' uno con essi: è il nostro io di quel momento che consiste de' suoi propri stati, la sua realtà che si risolve nella loro attualità. Improprio sarebbe persino il dire che, in quel momento, è l' io che si rivela a se stesso; non potendo ammettersi nell' unità dell' io l' esistenza di qualche cosa che faceva parte dell' io ma non era tuttavia io, perchè non s' era per anco rivelato.

Ma, si insisterà, l' alterità del reale, della natura, della storia non può essere che relativa, perchè, se assoluta, importerebbe la loro assoluta inconoscibilità; ed essere relativa significa che pur essa è una creazione del soggetto: « L' alterità della storia e della natura, scrive il Gentile, non è altro, per chi possegga il reale concetto dell'assolutezza dell'Io, se non l' oggettività dell' Io a sè medesimo: per cui tutta la natura e tutta la storia è in quanto creazione dell'Io che se la reca in seno, e se la produce eternamente in se stesso, nella sua autoctisi » (1). V' ha però un lieve ostacolo a riconoscere all' io un siffatto potere: ed è l' esistenza nell' io del « dato », come a dire di ciò che esiste nel nostro pensiero, e come pensiero, ma non si può dedurre puramente dalle leggi del pensiero; di qualche cosa che lo spirito con industria faticosa eleva a sè stesso, ma che, per ciò appunto, sente come altro da sè, e ben diverso, anzi opposto, a tutto ciò che è sua creazione.

(1) *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 2ª ed. 1918, p. 269.

CAPITOLO SECONDO

SOMMARIO: § 28. Il dato riconosciuto anche dagli idealisti. – § 29. L'idealismo attualistico del Gentile. – § 30 L'idealismo pluralistico dell'Aliotta. – § 31. Il grande ostacolo dell'agnosticismo.

§ 28. – L'esistenza del dato della conoscenza prova dunque, e inconfutabilmente, la realtà di una natura esteriore, non solo indipendente dal nostro spirito ma anche eterogenea ad esso. Riconoscere che qualche cosa ci è dato significa, in effetto, che nella nostra coscienza v'ha qualche cosa che, pur essendo stato di coscienza, non si può ricavare a priori dalle leggi generali della coscienza e della conoscenza. Il dato è l'ospite straniero, che adotta il nostro linguaggio, che s'acconcia ai nostri costumi, che veste i nostri panni, che mangia al nostro desco, ma serba pur sempre, nell'accento e nei modi, l'impronta della sua origine esotica. Meglio ancora, è il cibo che diventa carne della nostra carne, sangue del nostro sangue, ma si pone come altro da noi, nell'atto medesimo onde viene assimilato dal nostro organismo.

Ed è di sommo interesse il rilevare che i più grandi metafisici furono costretti, loro malgrado, ad ammetterlo, proprio nel momento in cui ricostruivano l'esistenza universale con gli elementi dell'io, o si industriavano di farla scaturire liricamente dalla pura attività del soggetto; ad ammetterlo, bene inteso, per

indiretto, gli uni sotto forma di un larvato agnosticismo, gli altri con giustificazioni di una sublime ingenuità. Così per Cartesio le sensazioni ci fanno conoscere soltanto la superficie delle cose, il cui fondo, diverso dalla nostra coscienza, ci resta sconosciuto; per Spinoza, oltre lo spirito e la materia, le due forme sotto le quali Dio o la natura ci appaiono, esiste un numero infinito di altri attributi della sostanza infinita, che noi non conosciamo; per Leibniz l'universo ha un contenuto infinito dato in forma oscura, la completa intelligenza del quale è dunque impossibile ad esseri finiti. Fichte deve accogliere, nell'inviolato sacrario dell'io, il pellegrino esotico ch'egli denomina, non senza un cotale disprezzo, *unbegreifliche Anstoss;* il quale altro non è se non l'urto inesplicabile, che ha la virtù di far rientrare in sè, dopo essere uscita fuori di sè stessa, l'attività infinita dell'io. Schelling riconosce che la natura e la storia manifestano sovente una indocilità, una irrazionalità, che le rende impenenetrabili al pensiero e fa sì che la filosofia speculativa non possa raggiungere il suo scopo, essendo incapace di derivare dall'idea dell'unità assoluta le discordie che si osservano nella realtà. Hegel, il panlogista Hegel, confessa di frequente che non è possibile render conto razionale di ogni fatto naturale, che nella natura c'è l'accidentale e l'irrazionale, l'incapacità ad obbedire al concetto, vale a dire, in breve, il mistero e l'inconoscibile. Schopenhauer è costretto ad ammettere che la volontà è essa pure un fenomeno, che non sappiamo che cosa possa essere la volontà in sè medesima, per guisa che il

grande enigma resta insoluto. Lotze riconosce che l'idealismo metafisico è indimostrabile, vuoi perchè non possiamo provare che oltre lo spirito e la materia si diano altre forme di realtà – come già Spinoza, e anche Leibniz, avevano ammesso – vuoi perchè non conosciamo quale sia il fine supremo affermato nel principio ideale dell'esistenza, da ultimo perchè ignoriamo in qual modo possano conciliarsi il conflitto delle forze nella natura e la realtà del male nel mondo morale con la legittimità del piano dell'universo. Il Vico è condotto dal *verum* = *factum* a un completo e dichiarato agnosticismo riguardo alla natura delle cose esteriori; e via seguitando [1].

§ 29. – Un esempio freschissimo, e quanto mai suggestivo, dell'ostinata resistenza del dato, ossia della realtà naturale, a lasciarsi annientare dal pensiero, ci viene offerto dal Gentile. Il quale, risolta la realtà nell'attualità di un io trascendente e assoluto, che è uno in sè ed unifica ogni io particolare ed empirico, spiega conseguentemente la natura come la stessa attività del soggetto che si fa oggetto a sè medesimo, dell'io che si fa non-io, del pensiero che si fa pensato e quindi non si riconosce più compiu-

(1) Riguardo all'Hegel e al Vico, vedansi le dichiarazioni non sospette di B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, 1913, p. 196-197; Id., *La Filosofia di G. B. Vico*, 1911, cap. I. e II.; cfr. anche Leibniz, *Oeuvres philos.*, ed. Gerhardt, I, p. 237, 242, 268; Fichte, *Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre*, 2ª ed. 1802, p. 242 segg.; Schelling, *Ideen zu einer Phil. d. Natur*, 2ª ed. 1803, p. 79 segg.; Schopenhauer, *Die Welt*, t. II., c. XVIII, XXVI, XLI; Lotze, *Mikrokosmus* 5ª ed. 1896, l. IX, c. 5; Id., *Syst. d. Philos., Metaphysik*, 1874, § 93 e 233.

tamente; essendo pur sempre questo non - io, quest'oggetto pensato, un aspetto del soggetto attuale: « Il pensato ha in sè stesso come una doppia natura; e la sua intrinseca contraddizione è una forma dell'attività irrequieta del pensiero. Il pensato infatti è impensabile perchè pensato, e pensato perchè impensabile. Il pensato è cosa, natura, materia, tutto ciò che possiamo considerare come limite del pensiero; e ciò che limita il pensiero, è impensabile.... E pure, perchè impensabile, la cosa è pensata: la sua impensabilità è pensiero. Non essa è in sè medesima impensabile di là della sfera del nostro pensare; ma noi la pensiamo come impensabile: nella sua impensabilità, cioè, essa è posta dal pensiero; o meglio in essa come impensabile si pone il pensiero. Il quale ha questa natura di porsi, ed è soltanto ponendosi. Soltanto ponendosi; il che vuol dire che se si guarda come semplicemente posto, come risultato del porsi, esso non è più porsi, non è più pensiero; e il pensiero, non potendo non esser pensiero, si pone senza fissarsi come posto » (*op. cit.*, p. 264). Questo ti vedo e non ti vedo, ti penso e non ti penso; questo pensato che è impensabile perchè pensato, al modo di Panurgio che era coraggioso perchè era pauroso; questo ansimante conato di aggiudicare al pensiero ciò che il pensiero non vuole nè può riconoscere per propria fattura; tutto ciò sarebbe malamente giudicato come una esibizione di virtuosità dialettica, o, peggio ancora, quale difetto di sicuro orientamento mentale.

No: la mente lucida e vigorosa del Gentile ha sentito ottimamente che qui, nella consapevolezza del

nostro pensiero di rappresentare spiritualmente una realtà che non è spirituale, di pensare un oggetto sprovvisto di pensiero, risiede il carattere più profondo e drammatico del pensiero stesso. Ma, in cambio di prestar fede a una testimonianza cotanto autorevole e decisiva, fuor della quale non abbiamo dove appellarci, in cambio di riconoscere che la vera superiorità del pensiero non può consistere se non in questo suo dominio effettivo sopra una realtà eterogenea e bruta, che esso eleva alla propria vita, così da rivivere in sè, sotto la forma più unitaria, l'esistenza universale; vincolato dalla pregiudiziale idealistica, è costretto a racchiudere la vita mentale dell'individuo nel circolo d'una perpetua contraddizione e a immiserire la vita dell'io assoluto nella inonesta bisogna di apprestare agli individui il materiale della contraddizione – diciam meglio, dell'illusione. E questa è la giusta vendetta del « dato » !

Ma la contraddizione, per ventura nostra, non sta nel cuore dell'universo, bensì nel centro dell'idealismo del Gentile; e d'ogni dottrina idealistica che conchiude all'innopotenza del pensiero dalla sua impotenza a conoscer altro che sè stesso. L'argomentazione idealistica, ridotta alla sua più semplice espressione, si risolve per l'appunto in questo: atteso che nel pensiero non può esserci che il pensiero, dunque non esiste che il pensiero. Come a dire che il pensiero è tutto perchè non può conoscer nulla fuori da sè. E si fa gran merito al Berkeley di averlo dimostrato per primo; e si reca a colpa della filosofia antica il non esser giunta, nemmeno con Platone, a

concepire un pensiero che sia veramente creatore della realtà; e non si comprende, intanto, che l'attività di un pensiero che crea a sè stesso i propri fantasmi, è sterile come l'amore solitario dei pubescenti viziosi. Se il pensiero è tutto, se non ha un essere fuori di sè da stringere nel proprio abbraccio fecondo, il pensiero è un sovrano senza sudditi da governare, un padre senza figli da crescere, un sole senza mondi da illuminare: la sua sovranità è ingannevole, la sua luce, che rientra in sè stessa, non letifica e non riscalda. Al pari d'un generale che, vedendo la propria imagine moltiplicata da un gran numero di specchi, s'illudesse di comandare un gran numero di soldati, il pensiero scambierebbe i suoi squallidi sogni per un mondo popolato di creature viventi.

§ 30. – L'argomento idealistico è presentato talune volte sotto questa forma: gli stati di coscienza sono sempre esperienze di un soggetto; quindi il soggetto, o, ch'è il medesimo, l'anima, l'io, la personalità, vale a dire la stessa esperienza cosciente nella sua sintesi concreta, è il fatto ultimo, la vera realtà oltre la quale è impossibile risalire; fa duopo però riconoscere che la mia propria esperienza non può esaurire tutta la realtà: l'affermazione della mia esistenza particolare implica, in effetto, l'affermazione di altri esseri, dai quali mi distingono; se, adunque, la mia esperienza è vera nella sua attestazione della mia individualità, sarà vera altresì per l'esistenza che mi attesta del mondo obbiettivo, degli oggetti esterni e

degli altri individui; ma poichè trascendere l'esperienza è impossibile, poichè fuori della concreta sintesi dell'esperienza non c'è nulla, così dobbiamo concepire la realtà totale siccome una pluralità di soggetti individuali.

Su queste premesse l'Aliotta ha costruito il suo idealismo pluralistico, nel quale l'universo si risolve in una molteplicità di io spirituali e sussiste mercè la loro perenne attività (1). Ma il riconoscimento di una esistenza fuori del soggetto, e la larga coltura scientifica della quale la sua dottrina si alimenta, se lo salva, per un lato, dal soggettivismo, e, per l'altro, dallo sparuto astrattismo dei dialettici puri, non è bastevole a fargli superare gli ostacoli che abbiam veduto elevarsi di contro ad ogni dissolvimento della realtà materiale nella spirituale. Dar fede al testimonio dell'esperienza per quel che riguarda la realtà esterna, e negargli fede per quel che riguarda la natura di codesta realtà, è procedimento arbitrario, e ingiustificato. La nostra certezza del mondo obbiettivo non è meno energica, meno invincibile della nostra certezza nella sua materialità. (2) Il dato non si

---

(1) *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, 1917.

(2) « Se guardiamo, scrive il Chiappelli, al contenuto della coscienza, che è il punto dal quale dobbiamo pur muovere in ogni ricerca, si trova una moltitudine d'idee che non portano il segno della loro intera provenienza dalla mia attività interiore, *e nemmeno da quella dello spirito in generale*. E bisogna pure spiegare come possa nascere nello spirito, se tutto è spirito, l'idea di una realtà indipendente e differente da esso, quella della realtà naturale ». A. Chiappelli, *Per il realismo conoscitivo e contro l'immanentismo*, in « La cultura filosofica », marzo 1918. Riguardo alle varie forme dell'idealismo cfr. il mio libro *Il linguaggio dei filosofi*, 1911, p. 59-104.

imporrebbe come tale se non emergesse da un mondo diverso da quello della nostra coscienza.

L' Aliotta ha avvertito la grave difficoltà e s' è studiato di venirne a capo, mostrando che la pretesa materia bruta costituente la natura è dotata di una ricca e infinitamente molteplice attività; e deducendone la congettura, che essa sia una somma di vive tendenze, più o meno crepuscolari, ma analoghe non per tanto a quelle che sperimentiamo nell' anima nostra: quando, attraverso tentativi millenari, codesti soggetti primordiali, che tendono alla propria conservazione e al proprio sviluppo, riescono a far convergere la loro attività verso un fine comune, e gl' invisibili conflitti delle tendenze disordinate si convertono a grado a grado in forme da prima semplici, indi via via più vaste e complesse di coordinazione, allora passiamo dalla rigidità della materia inorganica al mondo degli organismi, dalle anime rudimentali del mondo fisico ai protozoi, alle colonie animali, agli organismi superiori, alle personalità coscienti.

Non è dubbio, e meglio lo vedremo tra breve, che la materia sia dotata di una grande mobilità, la quale in parte ci è occultata dalla imperfezione dei nostri sensi. È ancora probabile che la sua stabilità relativa, la sua apparente rigidezza non siano, secondo l' espressione del Maxwell, che un « equilibrio statistico » delle particelle minime che la compongono: come a dire uno stato che rimane in media stazionario, per i compensi che si stabiliscono tra tutti i casi possibili di urti molecolari. Ma tutto ciò non prova affatto che essa abbia ad essere spirituale.

Si può rarefare la materia finchè si vuole, renderla impalpabile, imponderabile, dotata di spontaneità, ma con questo non si giunge ancora a farne uno spirito. Il baratro tra conscio e inconscio, tra fisico e mentale, rimane tuttavia spalancato, e per superarlo non resta altro che affidarsi all'analogia. La quale è sempre un procedimento temerario, o, diciam meglio, poetico; ma nell'Aliotta non perviene neanche al suo scopo, per essere adoperato a congiungere insieme la nostra coscienza personale coi soggetti elementari del mondo fisico, animati da « tendenze più o meno sorde, più o meno oscure, più o meno inconsapevoli » (p. 180). Al pari dell'Uno plotiniano, dalla cui luce emanano digradando l'intelligenza, l'anima cosmica, le anime individuali fino a dar capo alla tenebra assoluta della materia; l'intima luce della nostra vita psichica, a mente dell'Aliotta, dovrebbe irraggiare senza soluzione di continuità insino al buio di codesti esseri, che non hanno di psichico se non il nome e che non ci vien fatto di concepire in verun modo, come quelli che mancano di tutti i caratteri onde la vita psichica ci è nota: consapevolezza, intelligenza, volontà, sentimento, memoria e simili.

Ma codesto buio che altro può essere se non il dato, che il pensiero eleva a sè, ma non è pensiero? che la volontà domina, ma, in sè stesso, è attività cieca? che la ragione plasma, ma, in sè stesso, è irrazionale? Son questi per l'appunto i caratteri in virtù dei quali esso è assorbito dal soggetto ma con l'impronta irreducibile dell'oggetto, s'interiorizza ma serbando la sua veste d'esteriorità, si spiritualizza

ma recando seco, a malgrado di tutti gli stemmi dell' araldica idealistica, il documento della sua originaria materialità.

§ 31. – Tutto ciò non avrà per anche eliminato, verosimilmente, un dubbio tenace. Codesto dato, al tutto eterogeneo di fronte al pensiero, non è per avventura l'inconoscibile sostanza del vecchio dommatismo, o l'x trascendentale di Kant? E non resta così provata la verità dell' alternativa: o idealismo o agnosticismo?

Noi abbiamo constatato, per intanto, che non sempre la metafisica idealistica riesce ad evitare l'agnosticismo, nemmeno quando raggiunga la forma assoluta o panlogistica di Hegel. Un esame più largo e meglio approfondito metterebbe in luce, anche nei sistemi meglio congegnati, delle lacune cospicue, delle vaste zone d' oscurità, dove ha suo nido l' inconoscibile. Per tal modo l' asserito *entweder - oder* perde non poco del suo valore. Si ha da concluderne, scetticamente, che il pensiero umano, per qualunque via s' incammini, è condannato a non raggiungere mai la vera conoscenza delle cose? Sarebbe sempre un ricadere nell' antico pregiudizio, che la verità importi un raffronto tra l' idea della cosa e la cosa in sè; sarebbe dar ragione a Gorgia di Lentini, che la mia percezione d' un oggetto bianco, per essere vera, dev' essere bianca; sarebbe ammettere, con Democrito, che la conoscenza non è possibile se non alla condizione che penetrino nel mio spirito le copie delle cose medesime. E se, insistendo, si opponesse

che codesto reale eterogeneo collocato al di là del pensiero è pur sempre il pensiero di un reale irraggiungibile dal pensiero, sarebbe da rispondere: sì, ma a patto che si riconosca il valore integrale, duplice, di tale affermazione. La quale implica da un lato che il reale eterogeneo è un pensiero, e quindi esclude l'assurda conclusione agnostica che nel pensiero ci sia qualche cosa che non è pensiero, o, ch'è il medesimo, che si possa effettivamente pensare una realtà in sè stessa, al di là della coscienza; dall'altro importa che il pensiero di un reale eterogeneo non è, come assurdamente sostiene l'idealismo, il pensiero di un reale omogeneo al pensiero, non è un'allucinazione, non è un ripensamento di un mio concetto, non è la rievocazione di un mio ricordo, non è l'esperienza di un mio atto di volere, non è la vibrazione di un mio sentimento, non è un volo della mia fantasia: è, semplicemente, il pensiero di un reale eterogeneo.

Così posto, il reale eterogeneo è il conoscibile per eccellenza. Conoscibile in quanto dominio sconfinato di acquisti sempre nuovi per il pensiero umano. Conoscibile, dunque, perchè non *ri*conoscibile dal pensiero, il quale mai non vi ritrova sè medesimo e trae lo stimolo più possente all'investigare dagli aspetti sempre nuovi e diversi e inattesi che il mondo gli rivela. Quella curiosità inesausta, che alimenta tuttora, dopo tanto progresso, le ricerche scientifiche, quel θαυμάζειν che Aristotele pone all'origine del sapere ma che sembra oggi anche più vibrante e febbrile, non trovano la loro spiegazione

se non nel fatto che, più lo spirito si sprofonda nella conoscenza della realtà, e più essa gli si rivela come disforme e remota da sè, epperò più meritevole d' essere conosciuta.

Dove si vede come la proposizione che sta alla base di ogni sistema idealistico: ciò che è più vicino a noi deve costituire il fondo dell'esistenza universale; codesta proposizione, che l'analogia traduce esplicitamente in termini psicologici, vuol essere rovesciata: ciò che è più lontano da noi deve costituire il fondo dell' esistenza universale.

Capitolo Terzo

Sommario: § 32. Critica della proiezione del rapporto di interiorità - esteriorità nelle cose. - § 33. Critica del concetto di unità metafisica delle cose. - § 34. La moderna concezione della materia.

§ 32. - Ciò ch' è più remoto da noi, dicevamo, deve costituire il fondo dell' esistenza universale. Il che viene a significare che il nostro pensiero non sarebbe l' attività più largamente rappresentativa dell' universo, se non fosse la più individuata e differenziata; nè starebbe al vertice della piramide immensa della realtà, se non unificasse in sè medesima le infinite attività sottostanti. Collocate lo spirito sullo stesso piano insieme con le altre forme d' esistenza, e la funzione conoscitiva, suo esclusivo privilegio, vi diventerà inesplicabile; fatene l' unico modo

d'esistenza e perverrete all'identico risultato. Materialismo e spiritualismo si mostrano dunque del pari impotenti, ancorchè per opposti motivi, a dar spiegazione della più caratteristica tra le funzioni dello spirito.

Orbene: con qual diritto si suol invece affermare, che ciò ch'è più prossimo a noi deve costituire il fondo dell'esistenza universale? Abbiamo illustrato con ampiezza i motivi che promuovono siffatta convinzione; sono esigenze morali ed estetiche, che, per essere profondamente umane, meritano la più alta considerazione. Ma se vogliamo considerarle da un punto di vista esclusivamente teorico, razionale, esse appaiono tutt'affatto ingiustificate.

Il primo passo alla spiritualizzazione della natura, è costituito dal trasferimento nelle cose del rapporto di interiorità – esteriorità, in grazia del quale esse sono pensate in termini di soggetto e d'attributo. È una via che tutti i filosofi idealisti, con coscienza più o meno chiara della sua necessità, hanno dovuto percorrere. Tra quelli che meglio l'avvertirono è da porre il Lotze, nel cui spirito i motivi idealistici, derivati dalla filosofia romantica, e la concezione meccanica della natura, dominante nella scienza, tendono a comporsi in un suggestivo connubio. Tutto ciò che nella natura accade è dovuto, per il Lotze, all'azione reciproca di elementi reali; anche i fenomeni della vita, pur cotanto superiori a quelli della materia inorganica, si svolgono mercè l'azione determinata, regolare, delle forze cosmiche agenti sopra l'organismo. Ma la concatenazione meccanica della natura, se ci

svela i rapporti reciproci degli elementi, le circostanze esteriori nelle quali operano, nulla può dirci al riguardo del loro intimo essere: è una semplice *cognitio circa rem*. Ora la soggettività, a mente del Lotze, fa parte del reale al pari degli oggetti esteriori: « non solo ciò che accade *tra* gli esseri, ma ciò che *negli* esseri si produce, è qualche cosa di vero e di reale » (1). E come la nostra essenza soggettiva è l'unico caso in cui conosciamo, in via diretta, l'interno d'una cosa, ed abbiamo una vera *cognitio rei*, solo mediante l'analogia con noi stessi potremo giungere a farci un'idea dell'essere interiore delle altre cose, nonchè del principio unico che tutte le collega. Le cose, in effetto, ci appaiono in relazione le une con le altre, perchè tutte fan parte di un assoluto, l'Essere uno, che non è soggetto ad alcuna causalità e del quale le cose, separate soltanto nella nostra maniera di concepire, non sono che stati diversi; di questi rapporti dei più con l'uno, di questa comunità di azione e di passione nel seno del medesimo essere, noi possiamo avere, di nuovo, intuizione diretta nelle operazioni della nostra coscienza: « Solo la percezione, che ad un tempo respinge da noi l'oggetto percepito siccome alcunchè di straniero, e lo rivela siccome nostro, ci fa vedere ciò che s'intende dicendo che noi concepiamo un *a* qualunque come stato di un essere *A*; per ciò solamente, che la nostra attenzione, stabilendo dei rapporti, abbraccia nella memoria il passato e il presente, ma nello stesso tempo nasce

(1) *Metaphysik*, 1841, p. 313; e *System d. Philos.*, 1879, t. II. § 96-98.

l'idea del Me stabile al quale entrambi appartengono, vediamo chiaramente ciò che è l'esistenza dell'essere Uno nel cangiamento di molti stati, e che tale esistenza è possibile ».

Soltantochè qui ci moviamo nel più poetico dei circoli viziosi: dal fatto che noi racchiudiamo un soggetto interiore, si conchiude che anche le cose debbono avvolgere una essenza interiore, e dall'esistere nelle cose di una essenza interiore si conchiude alla sua analogia col nostro soggetto interiore. Il punto di partenza diventa il punto d'arrivo e viceversa. Per sopprimere il circolo basta questa elementare considerazione: è bensì vero che noi caviamo il rapporto d'interiorità-esteriorità dal costante riferimento esplicativo d'ogni esperienza vissuta al nostro io, sia per gli stati che si esteriorizzano, come accade nella volontà e nel linguaggio emozionale, sia per quelli che s'interiorizzano, come nella sensazione e nella percezione; ma non è men certo che nella nostra coscienza ci sono soltanto stati di coscienza, che nulla entra in essa e nulla esce, cosicchè il reale che percepiamo o pensiamo come esterno non s'è travasato dal di fuori al di dentro, in noi, a guisa di mosto che si versi nel tino, ma è il reale stesso che si pone come percezione o pensiero. Quegli stati che teniamo per esterni, o obbiettivi, vengono ad apparirci tali solo per il loro contrapporsi ad altri che teniamo per interni o soggettivi; ma e gli uni e gli altri non sono se non particolari atteggiamenti della nostra coscienza, i quali, in sè medesimi considerati, non sono nè esterni nè interni, nè soggettivi nè oggettivi. Come è provato,

tra l'altro, dallo stesso linguaggio filosofico, che fino a tre secoli or sono significava col termine « soggetto » quello che oggi diciamo « oggetto », vale a dire il reale esterno, posto come esistente in sè al di fuori del nostro pensiero, e col termine « oggetto » ciò che è rappresentato nella coscienza; talchè per Cartesio, ad esempio, è oggettivo ciò che è sempre presente al pensiero, ciò che esiste *idealiter in intellectu*, soggettivo ciò che è realmente nelle cose, *formaliter in se ipsis* (1). Se, adunque, cotale rapporto non ha valore per la coscienza, dove nasce – o, ch'è il medesimo, ha un puro valore psicologico – meno ancora avrà valore per la natura, dove si applica; e da ciò si conchiude che le tradizionali distinzioni tra il « di dentro » e il « di fuori » delle cose, tra l'essere e l'apparire, tra l'essenza e gli accidenti, tra il sostrato permanente e la superficie mutevole, tra la natura invisibile e la visibile, sono illusorie. La realtà è tutta compatta, non ha diritto e rovescio, non nasconde sotto un involucro esteriore alcun nucleo interiore: ciò che in essa è appare, e ciò che appare è. La buccia d'una mela è esterna rispetto alla polpa che riveste; la polpa è esterna rispetto ai semi che contiene; la corteccia d'ogni seme è esterna rispetto alla sostanza germinale che avvolge; codesta sostanza è esterna rispetto alle cellule che la costituiscono; la corteccia d'ogni cellula è esterna rispetto

(1) Cartesio, *Med. III.*; cfr. ancora Spinoza, *Ethica I.*, teor. 30, dim.; Berkeley, *Siris*, § 292. Riguardo allo sdoppiarsi della coscienza nelle due sfere, esterna e interna, vedansi le penetranti analisi dell'Ardigò, *Op. fil.* V, 88-90, 417 seg.; VII, 17 seg.; IX, 34 seg. 209 seg.

al suo nucleo centrale, che è esterno rispetto al suo nucleolo, dentro il quale la scienza ha scoperto un nucleolino, dentro il quale, in progresso di tempo, si scopriranno indubbiamente altri elementi, all'infinito; a sua volta il nucleolo è interno rispetto al nucleo, il nucleo rispetto alla cellula, la mela rispetto al giardino nel quale si trova, il giardino rispetto ad ambienti più vasti, e così via all'infinito, conforme alla splendida intuizione di Goethe:

> Müsset im Naturbetrachten
> Immer eins wie alles achten,
> Nichts ist drinnen, nichts ist draussen,
> Denn was innen, das ist aussen.

§ 33. – Se la realtà è tutta compatta, e non può pensarsi in termini di soggetto e d'attributo, l'idea di un principio sostanziale che leghi dall'interno tutti gli esseri e tutti i fenomeni, perde ogni fondamento; sia che questo principio unico venga frazionato in tanti soggetti spirituali, sia che si faccia procedere ogni sviluppo e ogni connessione dell'universo da una idea eterna contenente la ragione ultima di tutto ciò che accade, e il valore di ciò che accade. Un universo siffatto dovrebbe presentare, in tutte le sue manifestazioni, l'unità di tipo richiesta dall'unità di origine; dacchè, per quanto varie e disformi le manifestazioni d'una coscienza possano essere, hanno pur sempre l'impronta comune della spiritualità. La distanza che separa lo spirito dalla materia – a non voler ridurre che a due gli aspetti della realtà – è identica alla distanza che separa la

materia dallo spirito: i medesimi ostacoli che si oppongono a derivar quella da questo, si oppongono anche a derivar questo da quella. Ma l'unità dell'universo è un'unità dinamica, che si esprime, come vedemmo, nella legge di eterogeneità. La quale implica per l'appunto un'assoluta irreducibilità qualitativa nelle sue forme e nelle sue fasi, esprimentesi così nella ricchezza inesauribile dell'esistenza, che sorpassa ogni formola positiva nella quale si tenti racchiuderla – chi volesse contenderci che la legge di eterogeneità è pur essa una formola, darebbe a vedere di non averne compreso il valore puramente negativo – come nella impossibilità di dar ragione *a priori* di qual si sia evento, anche minimo e insignificante.

La singolarità d'ogni fatto, la molteplicità degli aspetti dell'esistenza, la varietà infinita dell'accadere, si esprimono nel pensiero umano mediante un concetto di fondamentale valore, così nella vita pratica come nella scienza e nella filosofia: il caso [1]. Concetto che non esisterebbe nel pensiero se nella realtà tutto scaturisse da un solo principio, e che, a volta a volta ironico e minaccioso, sorridente e accigliato, si è sempre opposto ai conati idealistici di semplificare la realtà in una formola. Al pari di tutti i concetti d'uso universale, esso è inteso e definito nei modi più diversi: come antitesi della legge e della causa, come apparenza di finalità dove finalità non esiste, come effetto prodotto accessoriamente da una causa tendente a un fine, come ignoranza dei fattori naturali

(1) C. Ranzoli, *Il caso nel pensiero e nella vita*, Milano, 1913.

o dei fini provvidenziali, come intersezione di serie fenomeniche indipendenti, come sproporzione qualitativa o quantitativa tra causa ed effetto, e via enumerando. Ma sotto tutti questi travestimenti — coi quali bene spesso i metafisici s' argomentano di sopprimere un ribelle pericoloso — il caso si rivela sempre come l' esponente della molteplicità radicale dell' esistenza. Inserito nel cuore stesso della realtà, il caso esclude non solo l' unità spirituale dei fenomeni, ma benanche la loro unità materiale; perchè, s' imponga col carattere dell' arbitrio, del capriccio o si presenti come un reale che ha il mero valore di un possibile; simuli l' azione intenzionale, sconvolgendo la previsione delle conseguenze, o involga un così complesso determinismo da mandare a vuoto ogni nostro tentativo di ricostruirne i fattori, la sua esistenza è ognora condizionata ad una pluralità effettiva, originaria di elementi. Se, per modo di esempio, il divenire del mondo consistesse in una sola serie lineare di cause e di effetti, non ci sarebbe posto per il caso: tutto si svolgerebbe con assoluta regolarità e il corso degli avvenimenti sarebbe esattamente prevedibile.

Insieme con l' unità del principio ideale dell' esistenza, crollano anche gli attributi che si sogliono per l' ordinario riferirle: la finalità e la razionalità. A tal riguardo basti ricordare il diretto o indiretto riconoscimento della casualità e della irrazionalità dell' accadere, al quale l'idealismo, nelle sue forme più spiccatamente finalistiche, è stato costretto: dalle significative oscillazioni del pensiero platonico circa i

rapporti tra il mondo sensibile e l'intelligibile, agli spedienti infantili e alle volte ridicoli della teleologia aristotelica; dalle forzate reticenze degli agnostici alle esplicite confessioni dei Fichte, dei Schelling, degli Hegel, dei Lotze.

§ 34. – La repugnanza invincibile che, per il più dei filosofi, s'accompagna all'idea di una natura materiale, spoglia di coscienza, ha un duplice movente. Il primo, che abbiamo di già confutato, è la pretesa limitazione della libertà dello spirito e l'abbassamento della sua dignità; quasi che la vera libertà consistesse nel fluttuare nel vuoto e non nell'imporre il proprio dominio a una potenza straniera, e la vera superiorità risiedesse nell'esser solo nella natura e non nell'alzarsi al di sopra di ogni attività della natura. L'altro è la nozione erronea, imperfetta, ricalcata sul solo testimonio dei sensi, che i filosofi, al pari del comune dei mortali, hanno della materia.

Orbene: per mondo materiale, al presente, non è lecito intendere se non la realtà sprovvista di coscienza e provvista di leggi proprie, che non sono leggi psicologiche. La materia passiva, pesante, impenetrabile, resistente, amorfa, in cui i fenomeni si succedono sempre uguali per mero spostamento di rapporti quantitativi; quella materia bruta che Paracelso definiva *limus mundi*, Telesio *corporea moles*, Campanella *principium passivum compositionis rerum, iners, invisibilis, nigra;* codesta materia è stata relegata da tempo nel museo dei ferravecchi scientifici.

L' indagine ci ha mostrato che la sua apparente rigidezza non è dovuta che alla velocità dei suoi elementi ultimi, semplici cariche elettriche costituite da una modificazione dell' etere simmetricamente distribuita intorno ad un punto. Essa è così fattamente instabile, che variazioni d' ambiente a noi impercettibili bastano a modificarne all' istante gl' interni equilibri; per guisa che il leggero contatto di un dito con un filo di ferro è sufficiente, come ha provato lo Steele, perchè il filo divenga tosto sede di una corrente elettrica; e un raggio di luce di intensità tanto debole, da non produrre che una elevazione della temperatura di un centomilionesimo di grado, è tuttavia bastevole a determinare una variazione di conducibilità elettrica nel filo di platino di un bolometro. Anche l' apparente costanza delle proprietà fondamentali della materia, non procede se non dalla relativa costanza dell' ambiente nel quale è avvolta, nella sua fase attuale di evoluzione; ma una serie ormai lunga di fatti, che qui non accade menzionare, dimostra che gli stessi elementi materiali possono modificare compiutamente le loro proprietà (1), così da far legittima la credenza, condivisa da molti scienziati, che in epoche anteriori al nostro sistema esistessero tipi di materia di cui oggi invano si cerca traccia; e da indurre altri, con pari ragione, ad ammettere che il mondo materiale, nella sua evoluzione

(1) Cfr. O. D. Chwolson, *Traité de Phisique*, 1906, t. II, fasc. II, p. 418 e seg.; e anche t. I, fasc. III, p. 756 e seg.; O. Lodge, *Modern views on matter*, 1903; A. Righi *La moderna teoria dei fenomeni fisici*, 1904.

futura, andrà acquistando proprietà e modi di essere diversissimi dagli attuali e, al presente, tutt' affatto imprevedibili. La materia non è che la forma stabile dell'energia, l' energia intra-atomica: sotto l' influenza di una forza esterna agente come stimolo, essa può emettere una quantità di energia, la quale non solo è superiore d' assai a quella ricevuta, ma non ha più veruno degli attributi della materia, nè la solidità, nè la forma, nè il colore; nemmeno quello che fino ad oggi si considerava come invariabile e irreducibile: la massa, misurata dal peso. Cade così il dogma dell' immutabilità delle specie chimiche, ad una con quello della indistruttibilità della materia. Se gli atomi dei corpi semplici sono tutti costituiti da sistemi di elettroni in equilibrio instabile, è forza conchiudere alla trasformabilità dei corpi stessi gli uni negli altri. Fisici illustri come il Righi non hanno alcuna difficoltà ad ammetterlo.

Anche più meravigliosa è la variabilità della sostanza vivente. Non è chi non conosca, ormai, le genialissime scoperte del De-Vries, per virtù delle quali il principio darwiniano della mutabilità indefinita delle specie viventi, dominante da quasi un secolo nella scienza, non pure si arrichisce delle prove sperimentali di cui mancava, ma accentua il proprio valore nel senso di una più assidua e rapida mutabilità delle specie. Men note, forse, ma di non minore importanza, sono le finissime indagini della chimica fisiologica comparata, le quali tendono a dimostrare come il protoplasma abbia subìto, durante la evoluzione, una differenziazione chimica parallela alla

formazione di nuove sostanze proteiche con caratteri distinti. La molecola proteica avrebbe incorporato, nel suo sviluppo filogenetico, dei gruppi atomici estranei, rimasti a lungo in contatto con essa: tali il fosforo, il ferro e il calcio, che ora entrano normalmente nella composizione chimica della cellula, e che altra volta sarebbero stati dei veleni protoplasmatici. Secondo il Danilewsky, in un avvenire non lontano ciò potrà verificarsi anche per il gruppo alcoolico e per l'arsenico, che attualmente costituiscono dei tossici per la sostanza vivente. Quando tale incorporazione sarà avvenuta, gli organismi godranno di attività funzionali nuove, diverse dalle presenti e dalle passate.

Tutto ciò, naturalmente, non mira ad accostare il mondo della materia al mondo dello spirito, e, meno ancora, a identificare l'uno con l'altro. Tende soltanto a farci persuasi che codesto mondo non ha la consistenza corporea, la resistenza, l'omogeneità, la fissità che siam soliti attribuirgli. È impalpabile e, in questo senso, incorporeo; sommamente eterogeneo nei suoi elementi; prodigiosamente attivo; indefinitamente variabile. L'unico carattere onde si differenzia in via assoluta dallo spirito è la mancanza di consapevolezza. Per colmare questa sua lacuna gli è necessario lo spirito, a quel modo che esso è necessario allo spirito: senza uno spirito conoscente non esisterebbe la natura, come, senza una natura inconsapevole, non esisterebbe lo spirito.

CONCLUSIONE

SOMMARIO: § 35. Il preteso antagonismo tra la filosofia e la scienza. – § 36. Lo spirito filosofico e il progresso della scienza. – § 37. Definizione della filosofia.

§ 35. – Un insanabile antagonismo par dunque dividere le esigenze dello spirito dalle esigenze della realtà, il bisogno metafisico dal bisogno teoretico, in breve la filosofia dalla scienza. Questa, prescindendo dal rapporto necessario delle cose con lo spirito, dà capo inevitabilmente al materialismo; quella, prescindendo dal rapporto non meno necessario dello spirito con la realtà, è fatalmente condannata a perdersi nei fantasimi senza corpo dell'idealismo. Meno fortunata delle due, la filosofia: perchè la scienza riconosce come materiale una realtà effettivamente materiale, laddove la filosofia trasforma e deforma codesta realtà, al punto da farla apparire radicalmente diversa da quello che è.

L'esistenza novera tanti contrasti, che non sarebbe gran che da ammirarsi se racchiudesse ancor questo.

Ma il dissidio non esiste se non per quella concezione semplicistica, secondo la quale la filosofia dovrebbe essere la sintesi ultima delle scienze; come a dire un estratto, una essenza concentrata del sapere positivo; idea consacrata artisticamente nei manualetti scolastici dal tradizionale paragone delle scienze, che frantumano lo specchio e vi riflettono ciascheduna un briciolo di realtà, mentre la filosofia, con certosina pazienza, raccatta i frantumi, li rimette al giusto posto e ottiene così l'imagine del tutto. Le cose, per vero, procedono alquanto più complesse. Scienza e filosofia sono, entrambe, un prodotto dello spirito e lo spirito è la stessa realtà giunta al possesso di sè medesima. L'una non può stare senza l'altra; ma la filosofia è come l'atmosfera respirabile nella quale la scienza allarga i polmoni; è come il terriccio fecondo dentro al quale l'albero del sapere sprofonda le radici; più esattamente, è pari a una luce di prima aurora diffusa nell'universo, che la scienza, per virtù dei suoi metodi, condensa e proietta in un punto solo: chi ha in fastidio la chiarità meridiana dell'una, o tiene in dispregio la suggestiva penombra dell'altra, mostra parimenti d'ignorare l'indissolubile legame che le unisce.

Fuor di paragone: scienza e filosofia mirano entrambe ad impadronirsi sempre più compiutamente del reale, e così l'una come l'altra si valgono del medesimo stromento, il pensiero; fare della scienza un prodotto convenzionale dell'intelletto pratico, e conferire il privilegio esclusivo della conoscenza alla filosofia e all'arte, è paradosso da lasciare a scien-

ziati che mal conoscono la filosofia, a filosofi che disconoscono la scienza, a letterati che ignorano entrambe. Ma la conoscenza del reale, come non può esaurirsi d' un tratto, così non si può conquistare di colpo. Orbene, la filosofia è la prima affermazione di possesso, che non è possibile se non in quanto lo spirito, armato di tutti i suoi poteri d' intelligenza, d' imaginazione, d' intuizione, di sentimento, s' impadronisce audacemente delle cose, le plasma sul proprio tipo, le cementa della propria unità. Ove gli mancasse, o gli venisse meno, la superba fiducia di costituire la sostanza medesima del tutto, lo spirito non si lancerebbe nella tenebra senza confini dell' ignoto. La scienza viene di poi a rinsaldare la conquista, a misurare il terreno, a correggere gli errori connessi ineluttabilmente ad una prima rapida visione. Ed è così che ogni principio, ogni ipotesi, ogni concetto della scienza ha avuto il suo nascimento nella filosofia: dalle idee generali (e dai relativi problemi) dell' essere, dell' infinito, dell' assoluto, della materia, della forza, dello spazio, del tempo, della causa, del moto, del cangiamento, a quelle più particolari del numero, della legge, del fatto, della cosa, del sistema, dell' elemento, della specie, della forma, della vita, dello sviluppo, del meccanismo, dell' etere, dell' atomo, dell' analisi, della sintesi, della coesione, dell' affinità, dell' equilibrio e simili; dalle ipotesi più generali intorno alla origine e all' evoluzione del mondo, degli organismi, del linguaggio, della società, e dai principj supremi della continuità, dell' inerzia, della ragion sufficiente, dell' unità della materia, ai principj e alle ipotesi più

particolari intorno alle leggi della vita, al magnetismo, alla natura delle malattie, ai rapporti qualitativi tra gli elementi, alle azioni per contatto o a distanza e via proseguendo. È così ancora che una sola veduta filosofica scopre sovente più paese che non cento scoperte scientifiche, come un abbaglio della filosofia arresta spesso, o intralcia, il normale progredire della scienza. È così infine che ogni vero, anche secondario, è sempre il frutto di due attività, che ai miopi soltanto possono sembrare divergenti e antagonistiche: la fiduciosa baldanza della filosofia e la prudente cautela della scienza. Perchè in ogni vero, anche secondario, si esprime la natura dello spirito, che non è il tutto, come proclama nella sua sconfinata baldanza il filosofo, nè un semplice reale tra i reali, come sentenzia nella sua fredda cautela lo scienziato, ma è bensì l'attività più alta e comprensiva del reale.

§ 36. – La storia del sapere ci mostra, in effetto, che la filosofia ha preceduto nel tempo la scienza; e che, sorta questa, essa ha non pure conservato il suo posto di sentinella avanzata nella conquista della verità, ma ha assunto una funzione via via più cospicua; per modo che noi vediamo i loro destini procedere sempre paralleli, e in quelle età nelle quali l'una vien tenuta in maggior pregio anche l'altra è più onorata; laddove la storia non novera alcun esempio di popoli, che abbiano lasciato l'una in abbandono e contribuito validamente al progredire dell'altra. Lo spirito di un popolo e di una età, al pari di quello d'ogni uomo, è unico. Se le rispettive at-

titudini del grande filosofo, creatore di sistemi, e del grande scienziato, scopritore di nuovi veri, possono raggiungere tale un grado di sviluppo da escludersi a vicenda, nello spirito dell' epoca esse si trasfondono come unico impulso così all' indagine scientifica come alla speculazione filosofica; impulso che riopera di poi sopra i singoli individui, avviandoli per l'una o per l' altra strada in conformità alle propensioni di ciascheduno. Ogni progresso vuoi della filosofia, vuoi della scienza, è una vittoria del pensiero, un' affermazione della sua superiorità sul reale, e sostiene ad un tempo la fiducia del filosofo e il talento investigatore dello scienziato.

Non mette conto d'insistere, qui, sopra la particolare efficacia che lo sviluppo della scienza esercita sulla filosofia; efficacia per sè evidente, e magnificata assai troppo da taluni indirizzi filosofici (empirismo, naturalismo, materialismo, scientismo). Ma più benefica ancora, più necessaria, ancorchè meno palese e sovente disconosciuta, è l' azione dello spirito filofico nel creare e nel sostenere l' impulso scientifico; azione che è tanto più intensa quanto meglio la filosofia sa rispondere ai bisogni ideali radicati nell'anima umana, e, di conseguenza, quanto più alto essa sa librarsi sugli estremi cieli della speculazione. La tendenza a pensare le cose in termini di soggetto interno e attributi esteriori, è una delle più profonde del nostro spirito; razionalmente non può giustificarsi; ma essa opera nulla ostante come stimolo a frugare nelle cose per strapparne i pretesi segreti, per coglierne la misteriosa essenza; questa non si trova mai, ma

le cose sono sempre meglio conosciute. La natura è irrazionale, perchè inconsapevole; solo a tal patto può diventare oggetto di ragione; ma l'aspirazione, rafforzata dalla filosofia, a veder in essa un reale prodotto di ragione, sorregge la fede nel valore dei nostri processi razionali. La natura è una molteplicità infinita di esseri e di forme irreducibilmente eterogenee; ma la credenza nella sua sostanziale unità, giustificata dalla filosofia, è la base della sovrana confidenza onde la indagine scientifica percorre le vie della natura e si sposta dall'uno all'altro de' suoi dominj. L'infinito come totalità, o infinito positivo, non esiste se non nel pensiero dell'uomo, perchè solo nel pensiero la esistenza totale raggiunge il possesso di sè; ogni reale è, come tale, limitato nel tempo, nello spazio, nella forza ecc.; ma la percezione e la rappresentazione di ogni reale, campeggiando nel quadro mentale dell'infinito, posseggono un irresistibile impulso ad andare sempre più in là, verso altri reali ancora ignoti, oggetto possibile di nuove rappresentazioni. Ogni spiegazione scientifica, sia razionale sia sperimentale, è relativa, perchè ogni causa è a sua volta effetto, ogni principio è conseguenza, ogni condizione condizionata; ma il fascino che emana dall'ideale della verità assoluta, delle cause prime, dei principj incondizionati, dominio della filosofia, fa sì che niuna spiegazione riesca mai ad appagare la coscienza umana, e che, in codesta insoddisfazione, la scienza abbia le radici del suo essere e l'eterna spinta del suo progredire.

§ 37. - La filosofia, così concepita, è una *poésie sophistiquée*, secondo la definizione cara al bonario scetticismo del Montaigne? O si risolve, come argomentavano i neokantiani del secolo scorso, in un impulso poetico del nostro spirito a completare con un mondo ideale il mondo dei fenomeni?

Nessuno, se non forse un cervello distratto, potrebbe pensarlo. Fattori poetici, creativi, entrano senza alcun dubbio nella costruzione di ogni sistema metafisico, anche di quelli che danno sembianza di maggiore aridità. C'è tanto alito di poesia, chi è capace di sentirlo, nei teoremi dell'Etica del Spinoza, nelle pagine tormentate delle due Critiche, nei tenebrosi paragrafi dell'Enciclopedia di Hegel, quanto nelle canzoni in verso e in rima dei massimi poeti. Ma il furore lirico del filosofo ha un contenuto cosmico, che manca all'estro del poeta: è la prima ebbrezza della realtà universale che ritrova sè stessa nello spirito, e, riconoscendosi nella sua universale centralità, si pone in termini sicuri di conoscenza; è « l'eroico furore » di Giordano Bruno, che non amor di donna accende, ma amplesso di verità, e non si alimenta di sogni ma di pensieri:

> Son mie Muse i pensier, ch'a tutte l'ore
> Mi fan presenti le bellezze conte.

Il mondo, quale il filosofo lo plasma, è un mondo ideale, non un mondo di pura fantasia. Se l'imaginazione lo colora e lo riscalda il sentimento, la sua sostanza è fatta di concetti; e precisamente di quei concetti che, dopo una elaborazione più o meno lunga,

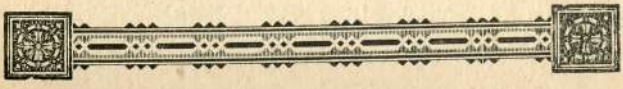
diventeranno i principj e le verità positive della scienza. Epperò la filosofia non mira soltanto a commuovere esteticamente, ma più ancora a persuadere, ad orientare dall'alto la coscienza degli uomini e a sorreggerne la volontà. L'*Eureka* di Edgardo Poe è una creazione poetica, benchè sia scritta in prosa e abbia l'intento di spiegare « l'universo fisico, metafisico e matematico, l'universo materiale e spirituale, la sua essenza, la sua origine, la sua creazione, il suo destino »; il *De rerum natura* di Lucrezio è un rigoroso trattato di filosofia naturalistica, rivestito di una incantevole forma poetica, che ne accresce la forza persuasiva.

Anche meno giustificata sarebbe l'identificazione della nostra dottrina con quella del Comte e di molti altri positivisti, al credere dei quali la filosofia, o, ch'è il medesimo, la metafisica non rappresenta se non una fase storica e provvisoria della conoscenza umana. Si può dir provvisoria l'aurora che precede costantemente la luce del giorno, o l'atmosfera che provvede d'ossigeno i nostri polmoni? E non partecipano forse della medesima provvisorietà la luce del giorno e l'ossigeno dei polmoni? La filosofia impone essa i suoi decreti alla natura, laddove la scienza li accetta dalla natura. Ma la legislazione della realtà naturale è in continuo divenire, come la stessa realtà, della quale il pensiero legislatore costituisce la fase suprema. E il non aver riconosciuto al pensiero codesto valore ontologico, fa sì che manchino di base anche quelle dottrine, che alla filosofia assegnano il cómpito di formolare le ipotesi più generali delle scienze, o di concepire in astratto i problemi

che le scienze risolveranno positivamente (Ardigò, Richet, Schubert-Soldern). È ben vero che la filosofia ha un cómpito d'avanguardia rispetto al sapere positivo; ma per dar ragione di siffatto cómpito, per metterne in luce le esigenze e i risultati necessariamente idealistici, per spiegare come esso appartenga in modo esclusivo alla filosofia, anche allora che le scienze siano pervenute al massimo sviluppo, conviene riconoscere nel pensiero non un reale tra i reali, non l'unico reale, ma l'attività più alta e rappresentativa dello stesso reale.

La definizione della filosofia deve scaturire, dunque, dal posto che il pensiero occupa di fronte alla realtà; poichè ogni sistema filosofico, degno di appellarsi tale, è il culto e la glorificazione del pensiero, anche allora che il nume collocato sull'altare si denomina volontà, sentimento, intuizione, imaginazione, incosciente e simili. Al pensiero, attività semplice, limite estremo d'individuazione dell'esistenza universale, concentrazione di ogni altra realtà sotto la forma più unitaria e più molteplice, più adeguata e più nuova, spetta, come vedemmo, il vecchio nome con cui gli uomini hanno sempre onorato l'ideale degli ideali: Dio. Se il pensiero ha ucciso tutte le divinità è perchè esso, ed esso solo, è la vera divinità, semplice, infinita, assoluta, onnisciente. Da ciò appare la profonda verità contenuta nella identificazione scolastica della vera filosofia con la vera religione, e nel cómpito che alla filosofia assegnava S. Tommaso: *totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinatur.*

FINE.



INDICE DEI NOMI

Abelardo, 24
Aliotta, 91-95
Ardigò, 101, 117
Aristotele, 23, 41, 44, 63, 64, 65-66, 67, 81, 96.
Anassagora, 62, 80
Anassimandro, 61
Anassimene, 62

Beck, 71
Beneke, 38
Bergson, 73
Berkeley, 21-23, 90, 101
Bruno, 49, 115
Büchner, 59

Campanella, 106
Cartesio, 87, 101
Chiappelli, 92
Chwolson, 106
Comte, 54, 116
Croce, 5, 88

Danilewsky, 108
Democrito, 47, 59, 66-67, 80, 95
Deussen, 5, 47
De-Vries, 107
Diogene, 62

Empedocle, 68, 80
Epicuro, 57
Eraclito, 62, 80

Fichte, 71, 75, 87, 88, 105

Gentile, 85, 88-91
Goethe, 102
Gorgia, 95
Guastella, 50-51

Haeckel, 57
Hartmann, 75
Hegel, 3, 5, 26, 27, 59, 72-73, 75, 87, 95, 105, 115.
Hobbes, 57, 59
Hume, 83

Kant, 41, 43, 47, 70, 81, 95, 115

La Mettrie, 57
Lange, 60
Leibniz, 8, 50, 87, 88
Lodge, 106
Lotze, 88, 98-100, 105
Lucrezio, 116

Maxwell, 93
Montaigne, 115

Paracelso, 105
Parmenide, 80
Platone, 41, 47, 63, 81
Poe, 116

Richet, 117
Righi, 106, 107
Roques, 72
Royce, 67

Schelling, 3, 5, 71-72, 75, 87, 88, 105
Schleiermacher, 84
Schubert-Soldern, 117
Schopenhauer, 3, 5, 56, 75, 87, 88
Socrate, 64, 74
Spinoza, 87, 88, 115
Steele, 106

Talete, 61, 62, 64
Telesio, 105
Tommaso, (s.), 117

Vera, 5
Vico, 88
Vogt, 57.

INDICE

Introduzione . . . . . Pag. 3-6

PARTE PRIMA

Dalla natura allo spirito.

CAPITOLO I.

SOMMARIO: § 1. L'individuo e il tutto. - § 2. La legge di eterogeneità. - § 3. Lo spirito e la natura. Pag. 7-11

CAPITOLO II.

SOMMARIO: § 4. La sensazione. - § 5. La percezione. - § 6. La rappresentazione. - § 7. Il valore degli schemi generali. - § 8. Critica della concezione economica della scienza. - § 9. L'universalità della sensazione Pag. 13-29

CAPITOLO III.

SOMMARIO: § 10. Il pensiero come ritmo supremo della realtà. - § 11. L'unità infinita del pensiero. - § 12. Il pensiero e le fasi anteriori dello spirito. - § 13. Esame di alcune obbiezioni . . . . Pag. 30-39

PARTE SECONDA

Le supreme esigenze dello spirito.

CAPITOLO I.

SOMMARIO: § 14. Verità ed errore nella vita mentale. - § 15. Il bisogno metafisico e la molteplicità del reale. - § 16. Interiorizzazione della natura. - § 17. Il principio di analogia. - § Unità materiale e unità spirituale del mondo . . . . . Pag. 42-52

CAPITOLO II.

SOMMARIO: § 19. Il materialismo non è un sistema filosofico. § 20. Il materialismo non risponde ai bisogni ideali. – § 21. L'idealismo della filosofia greca. Pag. 55–60

CAPITOLO III.

SOMMARIO: § 22. La conoscenza della realtà in sè stessa. – § 23. L'interiorizzazione della vita spirituale. – § 24. Pretesa contraddizione dell'idealismo . . Pag. 66–73

PARTE TERZA

I diritti della realtà.

CAPITOLO I.

SOMMARIO: § 25. Riassunto dei concetti fin qui esposti. – § 26. La natura esterna non è spirituale. – § 27. L'eterogeneità tra il soggetto e l'oggetto . . Pag. 77–82

CAPITOLO II.

SOMMARIO: § 28. Il dato riconosciuto anche dagli idealisti. – § 29. L'idealismo attualistico del Gentile. – § 30. L'idealismo pluralistico dell'Aliotta. – § 31. Il grande ostacolo dell'agnosticismo . . . . Pag. 86–95

CAPITOLO III.

SOMMARIO: § 32. Critica della proiezione del rapporto di interiorità-esteriorità nelle cose. – § 33. Critica nel concetto di unità metafisica delle cose. – § 34. La moderna concezione della materia . . . Pag. 97–105

CONCLUSIONE

La filosofia e la scienza.

SOMMARIO: § 35. Il preteso antagonismo tra la filosofia e la scienza. – § 36. Lo spirito filosofico e il progresso della scienza. – § 37. Definizione della filosofia . . . . . Pag. 109–115

Indice dei nomi . . . . . Pag. 119–120

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO 280

ERRATA.

Tra i diversi errori sfuggitici nella correzione delle bozze, uno solo vogliamo segnalare, come quello che altera profondamente il significato della frase:

A pag. 79, riga 11, *in luogo di:* pensiero dell' esistenza individuale, *si legga:* pensiero dell' esistenza universale.

90587. / 280-

47588 / 280.

Del medesimo Autore

La religione e la filosofia di Virgilio - 1900, Libreria editrice milanese . . . . . L. **4,—**

Dizionario di scienze filosofiche - Milano, Hoepli, 2ª edizione, 1916 . . . . . L. **12,50**

La fortuna di H. Spencer in Italia - Padova, Drucker, 1904 . . . . . L. **1,50**

Il linguaggio dei filosofi - Padova, Drucker, 1911 . . . . . L. **4,—**

L'agnosticismo nella filosofia religiosa - Milano, Libreria ed. milanese, 1912 . . . L. **6,—**

Il caso nel pensiero e nella vita - Milano, Libreria ed. milanese, 1913 . . . . . L. **3,—**